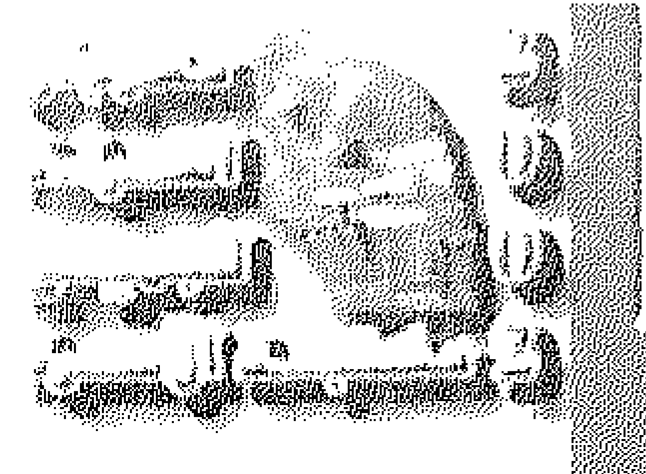


الأعمال الخاصة

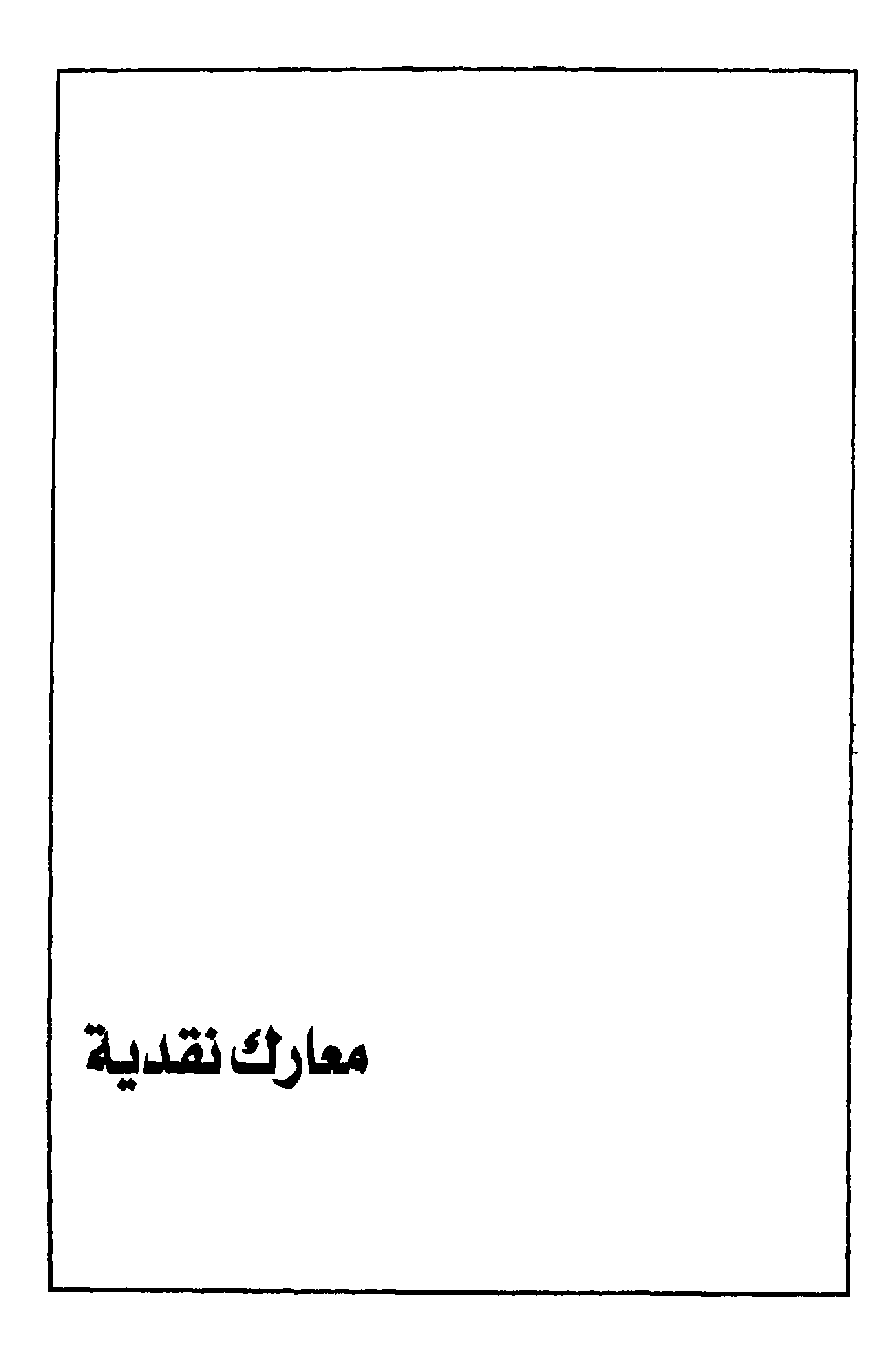
د. مجدى يوسف

معارك نقدية

اهداءات 2003

الدكتور/ مجدي يوسف

القاهرة


معارك نقدية

لوحة الغلاف للطفلة الفنانة حنان مجدى يوسف

The Cover illustration By Hanan M. Youssef,

إهداء إلى مكتبة
الإسكندرية مع
تمنياتي بقراءة ناقدة
مجدي يوسف

معارك نقدية

(مع كل من فؤاد زكريا، وجلال أمين
وعبدالوهاب المسيرى، وإدوارد سعيد وآخرين)

د. مجدى يوسف



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٢

مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(سلسلة الأعمال الخاصة)

معارك نقدية

د. مجدى يوسف

الغلاف
والإشراف الفنى:
الفنان : محمود الهندى
الإخراج الفنى والتنفيذ:
صبرى عبدالواحد
المشرف العام :
د. سمير سرحــــان

الجهات المشاركة :

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة التنمية المحلية

وزارة الشباب

التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم :

نعم استطاعت مكتبة الأسرة بإصداراتها عبر الأعوام الماضية أن تسد فراغا كان رهيباً فى المكتبة العربية وأن تزيد رقعة القراءة والقراء، بل حظيت بالتفاف وتلهف جماهيرى على إصداراتها غير مسبوق على مستوى النشر فى العالم العربى أجمع، بل أعادت إلى الشارع الثقافى أسماء رواد فى مجالات الإبداع والمعرفة كادت أن تنسى وأطلعت شباب مصر على إبداعات عصر التنوير وما تلاه من روائع الإبداع والفكر والمعرفة الإنسانية المصرية والعربية على وجه الخصوص، ها هى تواصل إصداراتها للعام التاسع على التوالى فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية بالنشر الموسوعى بعد أن حققت فى العامين الماضيين إقبالاً جماهيرياً رائعاً على الموسوعات التى أصدرتها. وتواصل إصدارها هذا العام إلى جانب الإصدارات الإبداعية والفكرية والدينية وغيرها من السلاسل المعروفة وحتى إبداعات شباب الأقاليم وجدت لها مكاناً هذا العام فى «مكتبة الأسرة» .. سوف يذكر شباب هذا الجيل هذا الفضل لصاحبته وراعيته السيدة العظيمة/ **سوزان مبارك**..

د. سمير سرحان

الإهــداء

To my gifted daughter	إلى ابنتى
Hanan	حنان
aged 12	ذات الاثنى عشر ربيعاً
for her lively sense of critique	وحيوية حسها النقدى التى أتعلم
to which I owe a lot.*	منها الكثير..

م. ى.

(*) أعتذر لهذه الترجمة الإفرنجية للإهداء، فابنتى لا تعيش . للأسف . فى بيئة تتحدث العربية، وإن كانت قد حصلت على الجائزة الدولية لكتابة الشعر باللغة الأيرلندية عام ٢٠٠٢ (لسن ما تحت السابعة عشرة) عن قصيدة لها عنوانها «الحجارة» وهى مهداة إلى الطفل الفلسطينى الشهيد محمد الدرة.

وفى الصفحة المقابلة: لوحة «بلا عنوان» من رسم حنان مجدى يوسف (عندما كانت فى التاسعة من عمرها).


Hanan
حنان
Youssef
9.6.98

المحتويات

مؤلف هذا الكتاب

* أ. د. مجدى يوسف، أستاذ الأدب المقارن وسوسيولوجيا المسرح، ورئيس «الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» International Association of intercultural Studies (IAIS) التى مقرها بجامعة «بريمن» بألمانيا.

* يقوم حاليًا بالإعداد للمؤتمر القادم لهذه الرابطة العلمية الدولية بالتعاون مع قسم الأدب المقارن بجامعة «لاسابينزا» بروما ليعقد فيها من ١ـ٤ يوليو ٢٠٠٣ وموضوعه: الثقافة العالمية من منظور الثقافات المهمشة: الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة نموذجاً.

* وهو عضو فى عدد كبير من الجمعيات العلمية الدولية، وله مؤلفات بست لغات أوربية فضلاً عن العربية. وهو يؤلف بالعربية، والألمانية، والفرنسية، والإنجليزية، وقد ترجمت العديد من أعماله إلى الإيطالية، والبرتغالية، والأيرلندية.

* تركز دراساته - خاصة فى اللغات الأوربية - على نقد وتفنيد الأسس النظرية للمركزية الغربية فى نظرية الأدب والثقافة.

* دعى أستاذاً زائراً من جانب عدد كبير من الجامعات الأوربية والأمريكية الشمالية والجنوبية، كما شارك بأبحاثه فى مؤتمرات دولية كثيرة (منذ عام ١٩٦٧).

* يعد حالياً للنشر كتاباً بالإنجليزية موضوعه «أسطورة الأدب الأوربى» The Myth of European Literature يدحض فيه الأسس النظرية لما يسمى «وحدة الثقافات الغربية».

أما بالنسبة للثقافة العربية المعاصرة، فهو معنى بصورة خاصة ببلورة وعى بحثى نقدى ومنتج للمعرفة التخصصية فى عالمنا العربى الراهن، إذ دونه لن يمكن لنا التصدى لطوفان السوق العالمية وما تحمله من اتفاقيات حماية الملكية الفكرية لبراءات الاختراع الأجنبية. فسوف تعانى الشعوب العربية كثيراً إن لم تسارع بتنظيم وتكثيف قدراتها على إنتاج المعرفة التخصصية صدوراً عن الاختلاف الموضوعى لثقافاتنا الاجتماعية وتباين تربتنا البيئية والحضارية عن سواها من البلاد المنتجة للمعرفة التخصصية ولا سيما فى أقطار الشمال. ومربط الفرس هنا - فى تقدير المؤلف - هو بلورة المنهج البحثى الموائم بمعناه الفلسفى (المعرفى) قبل طرقه الإجرائية. وهو يرجو أن يكون هذا الكتاب الذى بين أيدينا إحدى اللبنات فى سبيل تنشيط الوعى بأهمية التوجه البحثى المنهجى فى إطاره المجتمعى العام والتخصصى فى آن.

*** من أهم مؤلفاته :**

ـ من التداخل إلى التفاعل الحضارى، كتاب الهلال، يونيو ٢٠٠٢ .

ـ التداخل الحضارى والاستقلال الفكرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣

- Interkulturelle Studien/Intercultural Studies الحولية الدولية لدراسات التداخل الحضارى IAIS، دار نشر بروكماير، بوخوم، ألمانيا الاتحادية، ١٩٨٣ (تحرير وإشراف) .

ـ برخت فى مصر: التحليل السوسيولوجى لاستيعاب مسرحه (باللغة الألمانية) ، بوخوم، ١٩٧٦ .

ـ كما أن له نيفًا وستين بحثًا ودراسة فى الأدب المقارن وسوسيولوجيا المسرح، وهى منشورة فى الدوريات العلمية وأعمال المؤتمرات الدولية بكل من العربية، والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، والإيطالية، والبرتغالية، والأيرلندية. من أهم هذه الأبحاث: التحولات الأدبية والتحولات الاجتماعية: نموذج الآداب الأوربية والعربية المعاصرة (فى أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن) باللغة الإنجليزية، ١٩٨٥ ؛ الاتصال بين الآداب العربية والأوربية الحديثة: أهو نوع من التداخل الحضارى؟ (بالفرنسية)، ١٩٨٣ ؛ الإسهام العربى فى الأدب العام والمقارن (بالإنجليزية، والإيطالية فى: الكتاب التكريمى للأستاذ هوجو ديزرنك، ١٩٩٢ ، والمجلة الإيطالية للأدب المقارن ـ كراسات جايا، ١٩٩٤) ؛ لويس عوض والمركزية الأوربية: تنظيره لنشأة المسرح نموذجاً ـ فى: كتاب مؤتمر لويس عوض ـ باللغة

العربية- المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة؛ ميزان الترجمات وهيمنة اللغات الأوربية (بالبرتغالية فى عدد خاص بالترجمة الأدبية من مجلة Cadernos 3 الصادرة عن جامعة «ساو باولو» بالبرازيل فى ١٩٩٩؛ نحو ديمقراطية مسرحية حقيقية على مستوى العالم: نموذج المسرح فى الشرق والغرب (بالفرنسية فى الحولية العلمية Art-in Society التى تصدر بعدة لغات على الإنترنت من ألمانيا، عام ٢٠٠١؛ الأدب العربى المعاصر والأدب العالمى- تحت الطبع بالإنجليزية، ٢٠٠٣؛ توماس مان ونجيب محفوظ، صدر مترجماً إلى اللغة الأيرلندية فى دبلن، ١٩٨٩. كما نشرت له مراجعات نقدية لدراسات مسرحية وأدبية مقارنة فى دوريات علمية صادرة عن Oxford University Press و Cam-bridge University Press - نشر له قرابة الثمانين عملاً مترجماً عن الألمانية فى مجلة «فكر وفن» التى تصدر فى ألمانيا، حيث كان يحررها مع المستشرقة الشهيرة «آنيمارى شيمل» فى بون خلال الستينيات (من ١٩٦٣ حتى ١٩٧١). وتتشعب هذه الأعمال المترجمة من الإبداعات الأدبية فى النثر والشعر إلى فلسفة العلوم والنقد التشكيلى.

- صدر له عام ١٩٦٢ ترجمة مسرحية «أمام الباب» عن الألمانية للأديب الألمانى الراحل «فولفجانج بورشرت». وقد مثل نص هذه الترجمة التى تدين الحرب العالمية الثانية بكل قوة (والتى نشرت فى بيروت مع دراسة بقلم المترجم تمهد لها ولمؤلفها الذى راح ضحية الحرب العالمية الثانية)، فى كل من العراق فى ١٩٦٢ من إخراج وليد عونى، وفى تونس ١٩٦٩/ ١٩٧٠، وبيروت ١٩٩٤، كما مثلت لبنان رسمياً فى مهرجان المسرح التجريبى بالقاهرة فى العام نفسه (إخراج

إلياس خورى) ، ثم أخيراً فى القاهرة على المسرح العائم عام ١٩٩٨ ؛ كما صدرت لصاحب هذا الكتاب ترجمات لقصص ألمانية حديثة عن دار نشر صادر ببيروت، وذلك فى كتابين، حرر أولهما بالاشتراك، وعنوانه: غناء العناكب، ١٩٦٧ ؛ والثانى (بالاشتراك مع مصطفى ماهر وفؤاد رفقة) عنوانه: القصة الألمانية الحديثة، ١٩٦٦ .

ـ عرض نص ترجمته (عن الألمانية) لمسرحية «النمر يوسف» للكاتب الألمانى جونتر آيش عام ١٩٩٤ على مسرح الهناجر.

* * *

مقدمة الكتاب

هذه طائفة من المعارك الفكرية التي خضتها مع عدد من كتابنا ومثقفينا الذين يمثلون تيارات فكرية شائعة في حياتنا الثقافية. وهي معارك حول المنهج ـ الحلقة الأساسية التي أتصور أننا بحاجة ماسة إلي بلورتها ونحن مقدمون علي تحديات جسام ليس أقلها السوق العالمية متمثلة في منظمتها التجارية WTO .

وقد حرصت في هذا الكتاب أن أورد أغلب النصوص الأصلية لأصحاب الدراسات والمقالات التي أناقشها، وذلك حتي أشرك معي القارئ في هذا الحوار الفكري أملاً في أن يثريه بأفكاره، ومقترحاته، ونقده.. فالسبيل الوحيد للتعلم هو النقد والنقد الذاتي شريطة أن يكون منهجياً، وليس انطباعياً، حتي لا يدور المرء حول نفسه..

هذه إذن محـاولات في النقـد المنهـجي أضـعـهـا بين يدي القـارئ منتظراً منه أن يضيف إليها الكثير. فإلي لقاء قريب معه بعد أن يفرغ من قراءتها..

مجدى يوسف

القاهرة فى ٢٥ أبريل ٢٠٠٢

خواطر من وحى «دوللى»(*)

بقلم: د. فؤاد زكريا

فى أسبوع واحد ترامى إلينا خبران أحدهما عالمى والآخر محلى، وسرعان ما أصبحا حديث الناس:

أما الخبر العالمى فهو عن تمكن العلماء من إنتاج «نعجة» كاملة، عاشت وشبت حتى بلغ عمرها سبعة أشهر، من خلية واحدة أخذت من «النعجة الأم» (وعلى الرغم من أهمية الكشف وأصدائه الواسعة فمن الواضح أن أصحابه قد تكتموا نبأه أشهر كاملة، ويبدو أنهم كانوا يريدون أن يتأكدوا من أن مولودهم العجيب (النعجة دوللى) لن يصيبه أذى فى الشهور الأولى من حياته، ولم يعلنوا الخبر على العالم إلا بعد أن مرت على كشفهم العجيب مرحلة كافية يمكن القول بعدها إن هذا الكائن الذى أثمرته «الهندسة الوراثية» قد اجتاز مرحلة الخطر.

(*) مجلة «سطور» أبريل ١٩٩٧.

أما الخبر المحلى فهو ما قيل نقلاً عن مستشار يشار إليه بالبنان، (وليس من الواضح حتى الآن ما المصدر الذى استند إليه السيد المستشار فى رسالته إلى بريد الأهرام؟) . المهم أنه يتحدث عن حالات يستطيع فيها الشيطان أن ينجب أبناء له من البشر، والحكمة من وراء ذلك هى تحذير البشر من أن يمارسوا الجنس بلا غطاء يسترهم، وهو توجيه أدبى واجتماعى يعبر عن مستوى رفيع من التحضر ولكن كى يفهم الناس هذا التوجيه ويعملوا به، قيل لهم أن الشيطان إذا رأى امرأة فى هذا الوضع، مارس الجنس معها، فيكون الابن الناتج عن هذه الممارسة ابن الشيطان نفسه (ويبدو أن السيد المستشار أراد أن يوجد تفسيراً تراثيًا لظاهرة عبدة الشيطان التى شغلت الإعلام والرأى العام المصريين طوال الشهرين الماضيين) .

المهم أن هذين الخبرين يتناولان موضوعًا واحداً، هو موضوع التكاثر بين الكائنات الحية بطريق غير طريق الجنس المألوف.

وعندما أمعنت التفكير فى هذين الخبرين وجدتهما يعبران تعبيراً لا لبس فيه ولا غموض عن الفارق بين عقليتين: عقلية علمية تجريبية تعمل بالتدريج وتأن وتصل إلى نتائجها بدقة كاملة، وعقلية غيبية تجسم المعانى المجردة، فالشيطان ليس إلا رمزاً للشر أعطى صورة مجسمة وقدرة على الفعل (وهو هنا ممارسة الجنس) والمسألة كلها تحتاج إلى تأويل رمزى ولا يصح لمن هم على مستوى المستشار أن يأخذوها بمعناها الحرفى بل ينبغى عليهم فهمها بشكل مجازى وإدراك الدلالة الأخلاقية والتوجيه السلوكى المقصود من هذا المجاز.

أما العقلية التى أنتجت «النعجة دوللى» فإنها تبدأ بكشف نظرى هام هو كشف طبيعة الوراثة بين الكائنات الحية، وكيف يتم نقل الصفات الوراثية من كائن بالغ إلى ذريته، ثم تدرك الإمكانات الكامنة من وراء هذا الكشف النظرى، فتطبقها أولاً فى النباتات لإنتاج سلالات محسبة من بعض المحاصيل الزراعية، ثم تطبقها بتدرج شديد على المملكة الحيوانية، إذ من المعروف أن علماء الأحياء فى الغرب قد أنتجوا عن طريق الاستنساخ Cloning منذ عقدين على الأقل، نسخًا طبق الأصل من كائنات حية صغيرة، كالفئران والضفادع، أما النعجة دوللى فهى أول حيوان كبير الحجم يتم انتاجه بهذه الطريقة.

ومن المصادفات ذات الدلالة الخاصة فى هذا الصدد، أنى حضرت فى هذا الأسبوع نفسه صالوناً ثقافيًا رفيع المستوى كان محور النقاش فيه هو المسألة الآتية:

لماذا نأخذ من العلم الغربى مناهجه ونطبقها فى سياق مجتمعاتنا التى تختلف عن الغرب اختلافاً شاسعاً، من حيث تراث الماضى وتقاليد الحاضر؟ ولماذا لا نصنع لأنفسنا مناهجنا العلمية الخاصة المستمدة من ظروفنا الخاصة ونبتدع لأنفسنا علماً نابعاً من هذه الظروف؟

وهكذا كانت الأحداث الثلاثة «دوللى» وإنجاب الشيطان من البشر والبحث عن علم نقف به أنداداً للغرب لأنه علم نابع من ظروفنا الخاصة، تندرج كلها ضمن إطار واحد.

ولكى أبين كيف ارتبطت هذه الأحداث فى ذهنى ضمن هذا الإطار الواحد، دعونى أقول إن رسالة المستشار عن الشيطان الذى ينجب ذرية خاصة من البشر تتضمن الرد الحاسم على هذه المشكلة.

إننى شخص يؤمن إيماناً جازمًا بأن الكلام عن علم غربى، وعن علم مخالف له «نابع من ظروفنا» ليس إلا هراءً لا يستحق المناقشة، فأنا بطبيعتى «إنسانى النزعة فى العلم وشتى أنواع المعرفة، وفى الفن والأدب وكل نواتج الروح البشرية، وأعنى بذلك أنى أبحث عما هو رفيع فى هذه الميادين، وأتأثر به وأستمتع به، ولا أقيم بينى وبينه أية حواجز جغرافية أو تاريخية، بل إن المعيار الوحيد الذى أقبل به هذه النواتج هو ارتفاع مستواها وقدرتها على أن تضيف الجديد إلى عقلى وإلى مشاعرى الإنسانية.

ولكن على الرغم من ذلك فإن هذه فرصة لا تعوّض لا أملك أن أدعها تمر دون أن أتقدم باقتراح يرضى رغبات السادة الذين يدعوننا إلى أن نقف أنداداً للغربيين بعلمنا الخاص «النابع من ظروفنا».

حسناً، هأنذا أقترح عليكم ميداناً لبحوث علمية جديدة غير مسبوقة نستطيع بها أن نناطح الغرب ونقف أنداداً له، وهو بالقطع ميدان نابع من ظروفنا نحن وحدنا ولا يستطيع غيرها فى هذا العالم أن يجارينا فيه.

هذا الميدان، يا سادة، هو ميدان «التكاثر الشيطانى»، ولتتركوا «الهندسة الوراثية» للغربيين الذين طالما استعمرونا وأذلونا وأهانونا، ولتركزوا جهودكم على هذا الميدان الجديد الذى نستطيع فيه أن نباهى أمم الأرض جميعاً.

فأمامنا عالم كامل من البحث فى «فسيولوجية الشيطان» وبوجه خاص في خصائصه التناسلية الفائقة على ممارسة الجنس مع أية امرأة يتركها زوجها بلا غطاء يسترها للحظة واحدة وعلى إنجاب ذرية «غير

صالحة، منها ومن عشرات غيرها ممن يتصادف أن يكنّ فى وضع مماثل خلال هذه اللحظة.

ألا تتفقون معى على أن هذا الميدان «نابع من ظروفنا الخاصة»، وأن سيرنا فى هذا الطريق يضمن لنا استقلالاً فكرياً وعلمياً عن ذلك الغرب الذى أصبحت «الموضة الثقافية فى بلادنا الآن» هى أن نثبت اختلافنا عنه ونحاول أن نكون أنداداً له بقدر ما نستطيع.

بقيت لى أخيراً دعوة شخصية أوجهها بكل إخلاص إلى المخلوقة العزيزة «دوللى»..

مرحبًا بك يا نعجتنا العزيزة فى عالم العقد الأخير من القرن العشرين، فأنت رائدة عظيمة فتحت الطريق لإمكانات هائلة أمام البشر فى القرن الحادى والعشرين.

إنك الآن نعجة صغيرة السن، وعندما تبلغين العمر الذى تبدئين فيه البحث عن «خروف» يؤنس وحشتك ويكوّن معك أسرة سعيدة، وينتج منك ذرية صالحة، فلا تنسى أن تحضرى إلى بلادنا لأن عندنا من هذا الصنف الكثير، وكل ما أوصيك به هو أن تغطى نفسك جيداً حين تكونين فى لحظة انسجام مع خروفك المفضل.

فأنت نعجة أصيلة وكل جرام من جسمك يساوى ثقله ذهباً وزيادة.

ونحن لا نريد لك ذرية شيطانية بعد كل هذا التعب الذى بذله علماء إنجليز اسكتلنديون استعماريون فى إنتاجك!

* * *

وردى عليه:

في نقد التنوير المنقب(*)

يتصور الكثيرون من «التنويريين» الجدد أن فى مكافحة السحر والغيب وإحلال «العقلية العلمية الحديثة» مكانهما غاية المرام وأن المخرج الوحيد للتفكير السحرى الذى يشيع فى الشارع العربى هو التمسك بأهداب «الفكر العلمى» بمصادره الغربية الحديثة فالمسألة عند هؤلاء تتلخص فى : «إما .. أو» . ولا حل يتجاوز هذه الثنائية الناجزة: إما «الفكر العلمى» أو «العقائد السحرية» .

ولعل الدكتور فؤاد زكريا من أكثر الناس تمسكاً بهذه الثنائية، وأشدهم دفاعًا عنها، حتى أنه يرفض بشدة إعادة النظر فى هذه المسلمة . وقد اتضح ذلك بصورة خاصة فى مقال نشر له[1]، يتهكم فيه

(*) في مجلة «الهلال» عدد يونيو ١٩٩٧ .
(١) في مجلة «سطور» عدد أبريل ١٩٩٧ .

على اقتراح إعادة النظر في ميكانيكية النقل عن مناهج العلم الغربي الحديث ابتداء من الاختلاف الموضوعي، ليس فقط لمادة البحث في بيئات مختلفة، وإنما بالمثل للباحثين أنفسهم باعتبارهم جزءاً لا يتجزأ من الثقافة والتنشئة الاجتماعية التي يحملونها ويتعاملون من خلال بنيتها الخاصة مع المناهج والطرق الإجرائية لبحوثهم العلمية، سواء كان في علوم الطبيعة الأولية التي يطلق عليها العلوم «الدقيقة»، أم علوم الطبيعة الثانوية المسماة «علوم الإنسان».

وقد كان بمقدورنا أن نتغاضي عن مناقشة الأفكار الواردة في المقال المشار إليه، وعنوانه: «خواطر من وحي دوللي»، إلا أن شيوع الثنائية التي يفصح عنها هذا المقال في الخطاب الثقافي الذي يصف نفسه بأنه «تنويري»، هو الذي حدا بي لمناقشته.

يربط الدكتور فؤاد في مقاله بين خبرين أحدهما «عالمي»: (تمكن العلماء الإسكتلنديون من استنساخ نعجة كاملة من خلية واحدة لأم تلك النعجة «دوللي» وهي في أوج نضجها الفسيولوجي)، والآخر «محلي» يتلخص فيما أدلى به مستشار «يشار إليه بالبنان» لبريد الأهرام من رأي «شرعي» يحذر فيه الأزواج من ممارسة الجنس دونما غطاء يستر عوراتهم لأن «الشيطان إذا ما رأى امرأة في هذا الوضع، مارس الجنس معها، فيكون الابن الناتج عن تلك الممارسة ابن الشيطان نفسه».

ويرى الدكتور فؤاد في هذين الخبرين أنهما يعالجان موضوعاً واحداً هو «التكاثر بين الكائنات الحية بطرق غير طريق الجنس المألوف». لذلك فبعد أن يقدح الدكتور فؤاد زناد فكره في هذين الخبرين يخرج علينا باستنتاج «خطير» ألا وهو أنهما «يعبران تعبيرا لا لبس فيه ولا

غموض عن الفارق بين عقليتين.. (إحداهما) علمية تجريبية تعمل بتدرج وتأن حتي تصل إلي نتائجها بدقة كاملة (والأخري) غيبية تجسم المعانى المجردة «للشيطان باعتباره رمزا للشر.. الخ» ثم يعود الدكتور فؤاد ليربط بين هذين الخبرين وصالون ثقافى دعى إليه وكان محور النقاش فيه (كما يصيغه الدكتور فؤاد وليس كما طرح بالفعل) هو علي حد قوله: «لماذا نأخذ من العلم الغربى مناهجه ونتائجه ونطبقها فى سياق مجتمعاتنا التى تختلف عن الغرب؟ (....) ولماذا لا نصنع لأنفسنا مناهجنا العلمية الخاصة المستمدة من ظروفنا الخاصة ونبتدع لأنفسنا علما نابعا من هذه الظروف؟» ثم يخلص الدكتور فؤاد إلى «السخرية» من تلك التساؤلات ـ كما صاغها هو ـ ليقترح علينا ان نترك هندسة الوراثة للغربيين ونتفرغ نحن «للتكاثر الشيطانى» الذي حذر منه السيد المستشار فى خطابه إلي الرأى العام العربى عبر «بريد الأهرام» . فالبحث في فسيولوجية الشيطان وخصائصه التناسلية أقرب لنا نحن العرب ، في رأى الدكتور فؤاد، إذ هو نابع من «ظروفنا الخاصة التي نريد أن نستقل بها عن مناهج الغرب العلمية الدقيقة...!!» ويختتم الدكتور فؤاد مقاله «بدعوة شخصية» يوجهها إلي النعجة «دوللى»، عندما تبلغ سن التكاثر وتصبح قادرة على الإنجاب، أن تحضر إلي بلادنا علي أن تحرص علي أن تغطي نفسها جيدا حين تكون في لحظة إنسجام مع خروفها حتي لا تنجب «ذرية شيطانية بعد كل هذا التعب الذى بذله علماء انجليز (يقصد «بريطانيون»ـ م. ي.[!!]) اسكتلنديون استعماريون فى إنتاجها[!!]».

ولعل الدكتور فؤاد يعلم أن الاسكتلنديين هم أنفسهم يعانون من هيمنة الانجليز بوصفهم عرقية «سيادية» في الجزر البريطانية، فكيف للمستعمر - بفتح الميم - أن يكون فى الوقت نفسه مستعمرا (بكسر الميم) ؟!

هكذا تحدث الدكتور فؤاد، على أية حال، فى مقاله المذكور الذي أراد أن يكون فيه «ساخرا» بعد أن قام بذلك الربط «الذكى» بين أحداث ثلاثة تبدو للقارئ «العادي»، الذى لاحظ له من الفلسفة بعيدة عن بعضها البعض إن لم تكن منبتة الصلة!

أما ذلك الصالون الثقافى الذى لم يرد أن يشير إليه الدكتور فؤاد صراحة في مقاله فهو الذى اقترحت عقده وأشرفت علي تنظيمه.

ولكن دعونا أولا نناقش الأطروحات «الفكرية» الواردة في مقال الدكتور فؤاد زكريا: فهو أولا يفصل فصلا ناجزا بين «التفكير العلمي»، و «التفكير السحرى» الذى يعتمد على الغيبيات. وهو ينسب الأول إلى المجتمعات الغربية، بينما ينسب الثانى إلي مجتمعاتنا العربية الحالية. وقد يبدو هذا الفصل الناجز بين العلم والسحر بديهيا للوهلة الأولى، ولكنه ليس صحيحا بالمرة من حيث وظائف العلم ووظائف السحر.

فكلاهما يستهدف تغيير الواقع. بل إن العلم الحديث نفسه قد نشأ وتولد في الغرب من «علم» السيمياء الغاص بالمعتقدات السحرية، حتى أن «كارل جوستاف يونج» بنى تصوراته عما دعاه «الأنماط الأولية» Archetypes على «تفسير» رموز تلك المعتقدات السحرية الخاصة بالسيمياء (الغربية)، وله في ذلك كتاب مترجم إلى الإنجليزية - لمن لا

يعرف الألمانية - في ٥٧١ صفحة من القطع الكبيرعنوانه: علم النفس و«علم» السيمياء [1]. بل إن تلك «القطيعة المعرفية» بين ما هو «علمي» وما هو «سحري» هي أقرب إلي موضوع الايماجولوجيا - أحد فروع الدراسات المقارنة في العلوم السياسية والأدب المقارن التي تعني بدرس وتحليل التصورات الذاتية للشعوب عن بعضها البعض ومدى اختلاف تلك التصورات عن الواقع الفعلي الذي تعيشه تلك الشعوب سواء وعت به أم لم تع! أما ما ينسبه الدكتور فؤاد إلي العقلية العلمية من «تأن وتدرج» فقد يكون توصيفا لاستذكار نتائج العلوم وإعادة إنتاجها، أو «متابعتها» في مرحلة أولية علي أقصي تقدير، أما البحث العلمي الحق فلا يعتمد علي هذا «التدرج» وإنما ينهض علي طرح تساؤلات متخيلة علي النموذج العلمي السائد. وقد تبدو هذه التساؤلات للباحث التقليدي شطحات بعيدة المنال، ولكن هذه الشطحات «الخيالية» هي التي كثيرا ما تزعزع النماذج السائدة في العلم في تعرفه علي الطبيعة لتقوم مقامها بعد أن تثبت صحة فرضياتها المتخيلة إلى أن يأتي من يزعزعها بدوره وهلم جرا. ولعل «توماس كون» أفضل من وصف هذا المنطق ـ منطق الطفرات ـ الخاص بالاكتشافات العلمية.

وقد يعترض البعض بقوله أنه لا يطلب من عامة الناس في المجتمع - أي مجتمع - أن يكونوا علماء مكتشفين. إلا أن التفكير العلمي الحق هو الذي لا يتبنى العلم ابتداء من نتائجه النسبية المؤقتة، وإنما يسهم في

---

(١) C.G. Jung: Psychology And Alchemy, Routledge: London,2 d edition, 1968.571. (وهو المجلد الثاني عشر من الأعمال الكاملة للمؤلف في ترجمتها الإنجليزية).

دفعه من خلال تساؤلاته المنهجية. هذا بينما لا يمكن الزعم بأن الغرب قد تأسست فيه هذه «العقلية العلمية» بمعناها المنهجي - وإلا ما نشأت فيه تيارات فكرية حديثة تنقد تحول العلم والتكنولوجيا فيه إلي أيديولوجيا، كمدرسة فرانكفورت علي سبيل المثال، فالعلم وتطبيقاته التكنولوجية تحولا في الغرب الحديث إلي ما هو أقرب لما يدعوه «ماكس فيبر» Max Weber العقلانية الشكلية Formaler Rationalismus، وهي التي توفر «يورجن هابرماس» Juergen Habermas علي مناقشتها فلسفيا في دراسته التي تمحورت حولها معظم كتاباته اللاحقة: «العلم والتكنولوجيا بوصفهما أيديولوجيا». إذن فالثنائية التي يتصور الدكتور فؤاد وجودها بين العقلية العلمية (الغربية) والخرافية (العربية) محتاجة إلي مراجعة جذرية. ولعل هذه المراجعة التي لا يتسع لها المقام هنا تلقي الضوء علي الأسباب الاجتماعية الاقتصادية والنفسية المجتمعية التي أدت في العصر الحديث إلي التنظيم العقلانى الشكلي لعمليات الإنتاج المادي والفكري في الغرب، وبزوغ الخرافة والمعتقدات السحرية في بلادنا. وأن تجاوز العقلية الخرافية عندنا لا يتحقق «بالتدرج» أو «الإسراع» نحو العقلانية الشكلية السائدة فى الغرب «المتطور» وإنما باستخراج القوة المادية الموضوعية من التصورات الغيبية الملتحمة معها فى مجتمعاتنا: فالرفاعى - مثلا - حين يتلو تعاويذه لا ينجح فى جذب الثعبانِ من شقه بسبب مضمون تلك التعاويذ، وإنما لما يصدر عنه من حركات وتلويحات «ثعبانية» تستجيب لها الأفعى فتخرج لتوها من مخبئها. هنا يستطيع العلم الحديث في دراسته لسلوك الحيوان أن يسهم فى تعديل التصور السحري القائل بأن نجاح الرفاعي يرجع إلي

مـضمـون مـا يردده من تعـاويذ ومن ثم تطوير العـوامل الإنتـاجيـة الموضوعية فى الثقافة الخاصة المنتجة لذلك التصور، بدلاً من رفضها تماماً، ومن ثم رفض تطوير العقلية الحاملة لها، واللجوء بدلاً من ذلك إلي محاكاة ما أنتجه الآخرون من حلول «علمية» جاهزة. وقد يتحقق هذا التطوير باللجوء فى هذه الحالة إلى قضيب أو هيكل مكهرب يحاكى ما يقوم به الرفاعي من حركات وانثناءات فإذا ما انطلقت نحوه الأفعى صعقت فى الحال. فما رأى براءات الاختراع بأكاديمية البحث العلمى في هذا الاقتراح؟

وهذا يفضي بنا إلى مناقشة الجزء الثانى من كلام الدكتور فؤاد، وهو الخاص بحوار «الصالون الثقافي» الذى أشار إليه فى مقاله. فالتساؤل البحثي الذى شرفت بطرحه على عدد من كبار العلماء المشاركين في هذه الندوة (الصالون) يتلخص فى الدعوة إلى نقد التبعية المنهجية في مختلف تخصصاتنا الدقيقة للنماذج التي تعلمناها فى العصور الحديثة من أقطار الشمال، إذ أن هذه المنهجية ليست بمعزل عن التاريخ الاجتماعى الثقافي، ومدي كثافة النمط الإنتاجى السائد فى البلاد التي أنتجتها. ومن ثم فهذه المنهجية ليست «حيادية» ولا مستقلة عن الاحتياجات المحددة التى أدت إليها. والسؤال المطروح هنا: هل نقل هذه المنهجية بحذافيرها إلى مجتمعاتنا يلبى احتياجاتنا الفعلية (الموضوعية) للتنمية، أم يدخل في إطار التصورات الذاتية حول تجاوز التخلف؟ وهل تجاوز التخلف - بمعناه العلمى وليس القيمى - يتحقق أصلاً بتبنى حلول جاهزة آتية من سياقات مجتمعية مختلفة، بدلاً من الاستفادة منها فى تطوير الحلول الذاتية مهما بدت للوهلة الأولى

خرافية أو غير عملية؟ بل هب أننا عزمنا على تبنى المنهجيات الغربية «المتقدمة» دونما مناقشة، فما السر في تخلفنا الحالى على الرغم من محاولتنا تبني هذه المنهجيات الحديثة على مدى القرنين الأخيرين؟ وهل يمكن أصلاً أن تفصل العوامل الاجتماعية الثقافية، باعتبارها طبيعة ثانوية، عن عمليات التعرف «المنهجي» التخصصي على الطبيعة الثانوية (الاجتماعية الثقافية) ذاتها؟ وهل يستقيم ذلك الفصل الناجز، على فرض أنه ممكن، مع الطبيعة النقدية للمنهجيةالبحثية؟! أم يساعد على كبت وإزاحة المشكلات الفعلية المطروحة على أرض الواقع الخاص لمجرد أنها لا تتفق ومعايير المنهجية «العلمية» الوافدة من البلاد «المتقدمة»؟! وهل يساعدنا ذلك الكبت وتلك الإزاحة حقًا على تجاوز «الفجوة» واللحاق بركب التقدم؟! أم أنه يساعد على توسيع الهوة ليس بيننا وبين مشكلات واقعنا الراهن وحده، وإنما بالمثل بيننا وبين إنتاج العلم والبحث المنهجى بمعناه الدقيق؟! أو ليس من الأفضل لنا أن نبدأ بالدرس النقدى لما لدينا من حلول شائعة في مجتمعاتنا، وبالتجريد العيني عن مشكلاتنا في إطارها الخاص بكل من مجتمعاتنا، بل بكل مجتمع محلى على حده أولاً، ثم المقارنة النقدية بين هذا التجريد العينى وما توصلت إليه المجتمعات الأخرى من حلول لمشكلات مقاربة لمشكلاتنا، ومن ثم العمل علي دفع القدرة على تجاوز الحلول الذاتية إلى آفاق جديدة، بل اكتشاف مسارات و«منهجيات» جديدة قد لا تطرأ على أذهان الباحثين فى المجتمعات «المتقدمة» الحديثة؟ ألا يمكننا بذلك أن نكون أقرب إلي المنهجية البحثية والعقلية العلمية من التقبل غير النقدى لمنهجيات «تسليم المفتاح» التى تساعد على تهميش قدرتنا على الإبداع الذاتى وإنتاج المعرفة البحثية؟

كيف يمكن إذن اختزال هذه التساؤلات المنهجية إلي ما تصور الدكتور فؤاد أنه دعوة إلى إنشاء علم عربى لا علاقة له بعلوم الغرب الحديث، إلا إذا كان الدكتور فؤاد يرى أن البحث العلمي «آلة» حيادية مطلقة لا علاقة لها بالمجتمع الذي تبحث له عن حلول ؟! وهل تطبق تلك الآلة الجاهزة من عل على مشكلات كل المجتمعات على رتيبة واحدة، أم ينصب الاجتهاد أولاً على استخلاص الآلية المجردة عن الواقع الخاص واختبارها النقدي مع مقارنتها بالآليات المجردة عن مجتمعات مختلفة؟ لا شك فى أن هذا الطريق أصعب وأشق من طريقة تسليم المفتاح التى مضينا عليها طوال القرنين الماضيين، ولكن ألا يستحق هذا الاقتراح أن نختبر مدى مصداقيته من جانب باحثينا الجادين فى مختلف التخصصات؟ أولا يقدم هذا الاقتراح المنهجى بديلاً للتوحد غير المشروط بحلول الشمال الغربى من ناحية، وتكريس التصورات الخرافية حول الطبيعة (سواء كانت أولية أم ثانوية مجتمعية) ليس فقط لدى السواد الأعظم من شعوبنا، وإنما بالمثل لدى باحثينا الذين تربوا على كبت الازدواجية فى معاهد «العلم» فى بلادنا؟

أما خطاب «التنويريين» الجدد فهو على حاله هذا وبكل نياته «الطيبة» القائمة على ادعاء «إنسانية المعرفة» فى المطلق، فهو أفضل مساعد علي تكريس ثنائية التخلف فى بلادنا وأفضل ما يمكن أن يطلق عليه هو «التنوير» المنقب!

* * *

حضارة السوق
ونفى الثقافة

بقلم: د. جلال أمين

منذ وقت طويل، يرجع إلى أكثر من مائتى عام، عبر الاقتصاديون عن إفتتانهم «بالحجم الكبير». فقد لفت آدم سميث النظر فى ١٧٧٦، فى كتابه الشهير «ثروة الأمم» إلى المزايا الاقتصادية التى تعود من اتساع السوق، ومن ثم من ازدياد حجم المشروع، وما يترتب على ذلك من مزايا تقسيم العمل، أى زيادة الانتاجية وتخفيض النفقة.

ومنذ ذلك الحين لم يكف الاقتصاديون عن التغنى بالحجم الكبير ومزاياه. ولكن الانتاج الكبير إذا كان مفيدا للاقتصاد فهو ليس بالضرورة مفيدا للثقافة، فالانتاج الكبير يتطلب سوقا واسعة، أى الطلب الواسع، ولكن الطلب الواسع إذا تعلق بالثقافة قد يضرها أكثر مما ينفعها، فالثقافة الرفيعة هى عادة، وبطبيعتها، لا تطلب إلا من الصفوة، صفوة

التعليم أو الذكاء أو الذوق، أو كل ذلك معًا. والجمهور الواسع لا يطلب عادة إلا ما يستجيب للغرائز، فإنتاج الثقافة للجمهور الواسع لابد أن يضحى بالذوق الرفيع، ومن ثم لابد أن يؤدى الانتاج الكبير فى الثقافة إلى التضحية بالكيف من أجل الكم.

كانت هذه هى نعمة ونقمة التجربة الأمريكية فى المائتى عام الأخيرة، فثراء القارة الأمريكية بالموارد الطبيعية جعلها تستوعب عددا كبيرا من السكان، حتى أصبحت فى منتصف القرن الحالى واحدة من أكبر أربع دول فى العالم، كما جعلها تحقق معدلا مرتفعاً للنمو، حتى أصبحت فى منتصف القرن أعلى دول العالم فى متوسط الدخل. ولكن ارتفاع متوسط الدخل وارتفاع حجم السكان معناه فى لغة الاقتصاديين اتساع حجم السوق. هذا الارتفاع الكبير فى حجم السوق كان من أهم العوامل، إن لم يكن أهم العوامل على الإطلاق، وراء التقدم التكنولوچى المذهل الذى حققته الولايات المتحدة، إذ أن هذا التقدم التكنولوچى ليس إلا صورة من صور ما قصده آدم سميث بتقسيم العمل، الذى يتوقف، كما رأينا، على حجم السوق.

كانت هذه هى النعمة التى جلبها اتساع السوق للولايات المتحدة، وهى كما ترى تتعلق بالاقتصاد، أما النقمة فتتعلق بالثقافة. ذلك أن هذا الاتساع الكبير فى السوق، هو نفسه، قد جعل من المربح جدا أن تنتج ثقافة متوسطة المستوى، بمعنى أنها ثقافة تستجيب للقاسم المشترك الأعظم بين جمهور غفير من الناس، وهذا القاسم المشترك ليس للأسف بأفضل الأشياء أو أعمقها أو أنبلها أو أجملها أو أكثرها ذكاء. بل هو فى

أغلب الأحيان أكثر الأشياء استجابة لغرائز الإنسان الدنيا: الجنس أولا، والعنف ثانياً.

قد يقال: ألا يعنى اتساع السوق أيضا، وجود سوق متسقة كذلك للأشياء الجميلة والنبيلة والذكية.. الخ؟ ألا تسمح ضخامة حجم السكان، مع ارتفاع مستوى الدخل، بوجود عدد كبير أيضا من المتعلمين وواسعى الثقافة ومن ذوى الذوق الراقى والحس المرهف، أكثر مما تجده فى مجتمع صغير السكان ومنخفض الدخل؟ هذا صحيح بالطبع، ولكن المهم هنا ليس العدد المطلق بل العدد النسبى، فالذى يحدد نوع الثقافة التى سوف تسود فى النهاية ليس هو العدد المطلق لمن يطلب هذا النوع من الثقافة، أو ذاك، بل الحجم النسبى لكلا النوعين، فإذا كانت نسبة طالبى الثقافة الهابطة أعلى بكثير حتى لو كان عدد طالبى الثقافة الرفيعة كبيرا كعدد مطلق، فلابد أن تسود الثقافة الهابطة.

الرسالة.. والثقافة

سأضرب مثالا لذلك بما حدث فى مصر قبيل الحرب العالمية الثانية وفى أعقابها، فقبل هذه الحرب كانت فى مصر مجلتان ثقافيتان رفيعتا المستوى هما «الرسالة» و«الثقافة» لم تكن أى منهما تطبع وتوزع أكثر من نحو ألفى نسخة، ومع ذلك كان لهما تأثير عظيم فى الحياة الثقافية فى مصر والعالم العربى كله، ولم تكن المجلتان تصادفان، قبل الحرب، ورغم ضآلة الكمية الموزعة منهما، أى مشكلة اقتصادية. تغير الأمر فى أعقاب الحرب وبدأت المجلتان تحققان خسارة متزايدة، وأصبحت كل منهما تشكو من ضآلة حجم الطلب عليها بالنسبة لنفقات الطباعة، لم

يكن عدد القراء قد انخفض بالطبع، بل على العكس، كان قد زاد بداهة مع زيادة عدد السكان المتعلمين. ولكن المشكلة لم تكن فى الحجم المطلق للطلب على الرسالة والثقافة بل فى حجمه النسبى، إذ فى الوقت الذى زاد فيه عدد قراء هاتين المجلتين الرفيعتين زاد أيضا، وبنسبة أكبر بكثير، عدد قراء نوع آخر من المجلات والجرائد الأكثر سطحية والأكثر استجابة لغرائز القراء، فمع زيادة عدد السكان وعدد القراء عموما، زاد عدد القراء الذين يطلبون السطحى والسهل والمثير أكثر من زيادة عدد القراء الذين يطلبون الأكثر عمقا والأصعب منالا والأقل إثارة. ومن ثم، فبينما ارتفع عبء النفقات على الجميع، استطاعت المجلات ذات الجمهور الواسع أن تصمد أمام هذا الارتفاع فى النفقات وأن تنافس المجلات الأعلى مستوى، فى المطابع ومنافذ التوزيع بل وأيضا فى الحصول على الكتب والمحررين، فطردت المجلات الرديئة المجلات الجيدة، وأغلقت مجلتا الرسالة والثقافة، بينما شاعت مجلات دار أخبار اليوم وأمثالها وباضت وأفرخت.

قرأت منذ بضع سنوات قولا لسمير أمين الاقتصادى المصرى الشهير، مؤداه أن «الرأسمالية تنفى الثقافة أصلا»، وهو قول خطير لابد أن يعترض عليه بشدة أنصار الرأسمالية ومحبوها، ولكنى أعتقد أنه يحتوى على جانب مهم من الحقيقة، وإن كان يحتاج أيضا إلى بعض التحفظ.

أما الجانب المهم من الحقيقة فينطبق على الثقافة بمعنييها: الانثروبولوچى الواسع، والفكرى الضيق. أما الثقافة بمعناها

الأنثروبولوچى فتشير إلى كل ما يميز أمة أو مجموعة من البشر عن غيرها فثقافة العرب هى ما تنفرد به الأمة العربية من سمات، فى الفكر واللغة والأخلاق والقيم ومختلف أنواع السلوك، بحيث تتميز به عن غيرها. والثقافة بهذا المعنى تستخدم للإشارة إلى أى جماعة بشرية أيا كانت درجة تحضرها أو بدائيتها. فأى أمة أفريقية مهما كانت معزولة عن العالم لها أيضا ثقافة، هى ـ كما أشرت ـ ما تنفرد به ويميزها عن غيرها فى كل هذه الأمور. بهذا المعنى يمكن أن نفهم عبارة أن الرأسمالية بما تجلبه وتقوم عليه من حضارة السوق، تقوم أيضا بالمقارنة بالنظم السابقة عليها، على الإنتاج الواسع، والإنتاج الواسع ـ كما رأينا ـ عدو التفرد والتميز، وليس فقط تفرد وتميز الشخص الواحد عن بقية أفراد أمته، بل وأيضا، شيئًا فشيئًا، مع اكتساح الرأسمالية للعالم، تفرد وتميز أمة عن غيرها. إذ من الممكن بالطبع أن نعتبر غزو «البلوچينز» للعالم بأسره، من قبيل غزو ثقافة لأخرى، ولكن من الممكن أيضا اعتباره «نفياً» للثقافة أصلا، إذ أنه يطيح، فيما يتعلق بالملبس، بما يميز فرداً عن آخر، وأمة عن أخرى، بل وبما يميز الذكر عن الأنثى، ما دام قد أصبح هو سروال الجميع.

مثل هذا ينطبق على طعام «الهامبورجر» و «الماكدولاند» ومختلف المأكولات والمشروبات السريعة، التى لا تكاد تحتاج إلى طهى، ولا إلى أدوات لالتهامها، ولا تتطلب الجلوس أو تبادل الحديث أثناء تناولها، بل ولا تكاد تحمل فى ذاتها مذاقا خاصا، بل تحتاج إلى إضافة أشياء مختلفة إليها لتثير الرغبة فيها. إنها تشبع الجوع، وهذا هو كل ما فى الأمر، وهى فى هذا ذات كفاءة عالية، إذ أنها تشبع الجوع بسرعة

وبأقل جهد ممكن، بل ودون أن تمنعك من القيام بعمل آخر أثناء تناولها. نعم إنها ثقافة أمريكية، ولكنها أيضا ليست ثقافة أصلا. إن شيئاً كهذا موجود، ولو بدرجات متفاوته فى كثير مما يأتيه من العالم المتقدم اقتصاديا: طعام هو فى الحقيقة لا طعام على الاطلاق، وملبس هو فى الحقيقة لا ملبس، وأخبار هى فى الحقيقة شبه أخبار!.

عدو الثقافة!

ولكن القول بأن الرأسمالية تنفى الثقافة، يلمس أيضا جانبا مهما من الحقيقة، اذا أخذنا الثقافة بالمعنى الضيق، أى بمعنى الانتاج الفكرى والفنى، فقد رأينا منذ قليل أن الانتاج الواسع هو عدو الثقافة الرفيعة، إذ يعتمد على الاستجابة لما يشترك فيه الناس جميعا، وينفر مما لا يستجيب إلا لنوازع الصفوة، إذ أن هذا النوع الأخير قليل الربح غير مضمون العائد.

ولكن ثقافة الجماهير يمكن أن توصف، دون أن تبتعد كثيرا عن الحقيقة بأنها «لا ثقافة»، أو أنها «نفى للثقافة أصلا». فالمسرحيات الهزلية التى لا تطلب من المشاهد قدرات أكبر من القدرة على الضحك على سقوط الممثل على وجهه، أو ضرب ممثل لآخر على قفاه، أو ظهور ممثل على خشبة المسرح بملابسه الداخلية.. الخ، وأفلام الإثارة التى تعتمد على تعرية الممثلة لجسمها أو على الإشارات الجنسية المتكررة طوال الفيلم إلخ، هذه المسرحيات أو الأفلام يمكن أن توصف ليس بأنها مجرد ثقافة هابطة بل بأنها ليست ثقافة أصلاً.

أما التحفظ الذى لابد من أن نورده على عبارة سمير أمين، فيتعلق

بالاعتقاد بأن النفى للثقافة إنما هو نتيجة للرأسمالية مما يوحى بأنه لابد أن يختفى فى ظل الاشتراكية، بينما الحقيقة فيما تبدو لى أن الظاهرة التى نتكلم عنها ضعيفة الصلة بنظام ملكية وسائل الانتاج أو بنظام التخطيط أو بنظام توزيع الدخل وإنما هى وثيقة الصلة بحضارة السوق. الذى يضعف الثقافة وقد ينفيها هو نظام السوق، وليس الرأسمالية، فمن الممكن جدا أن نتصور نظاما اشتراكيا (بمعنى أخذه بسيطرة الدولة على وسائل الانتاج، وتطبيقه لنظام التخطيط، ولدرجة عالية من المساواة فى توزيع الدخل) ومع ذلك تهبط الثقافة فيه هبوطا شنيعا لمجرد أن أجهزة الإعلام والثقافة والانتاج عموما تقوم هى أيضا على أساس نظام السوق أى تستوحى رغبات الجماهير الغفيرة فيما تنتجه، ولا تنتج إلا كما تطلبه تلك الجماهير، ولا تحيد عنه أو تحاول التأثير فيه، فإذا بنا بصدد شىء شبيه ينفى الثقافة.

وأظن أن تجربة الاتحاد السوفيتى فيها الشىء الكثير من هذا. صحيح أن السلطة السوفيتية لم تكن تستجيب تماما لمتطلبات السوق، وكانت تشجع وتدعم بعض أنواع الفنون الراقية، كالباليه والموسيقى الكلاسيكية، ولكنها كانت أيضا، فى كثير من أمور الثقافة، تستوحى الجماهير الغفيرة، وقد كانت قطعا، فى ميدان الإعلام، تكلم الجماهير الغفيرة ولا تكلم الصفوة، فانتجت نظاما للإعلام فيه شبه كبير بجنون وغوغائية الإعلام فى النظام الأمريكى □

وردى عليه:

فى نقد ثقافة «المثقفين»

فى مقاله (١) يضع الدكتور جلال أمين العربة أمام الحصان، ثم يلهب ظهر حصانه ليدفع العربة، فيمضى بها خطوة، فثانية، ولكنه لا يلبث أن يتعثر ويسقط فى الثالثة! فالدكتور جلال يستهل مقاله باستعراض نظرية آدم سميث فى كتابه المعروف «ثروة الأمم» (١٧٧٦) والذى «يعبر فيه عن المزايا الاقتصادية التى تعود من اتساع السوق» (..) وما يترتب على ذلك من مزايا تقسيم العمل، أى زيادة الإنتاجية وتخفيض النفقة»، ويخلص الدكتور جلال فى مقدمة مقاله إلى أنه «إذا كان (هذا الانتاج الكبير- م. ى)، مفيدا للاقتصاد فهو ليس بالضرورة مفيدا للثقافة».

فعنده أن هذا «الإنتاج الكبير يتطلب سوقا واسعة، أى طلبا واسعا، ولكن الطلب الواسع إذا تعلق بالثقافة قد يضرها أكثر مما ينفعها»، ذلك

(١) الثقافة الأمريكية: حضارة السوق ونفي الثقافة، مجلة الهلال، نوفمبر ١٩٩٨.

أن الثقافة الرفيعة ـ عند الدكتور جلال ـ «هى عادة وبطبيعتها (كذا)، لا تطلب إلا من الصفوة (.....) وأما الجمهور الواسع فلا يطلب عادة إلا ما يستجيب للغرائز.» وينهى الدكتور جلال مقدمة مقاله «بالاستنتاج» التالى، ألا وهو أن: «إنتاج الثقافة للجمهور الواسع لابد أن يضحى بالذوق الرفيع»، ومن ثم فلابد أن يكون ـ فى رأيه ـ «على حساب الكيف من أجل الكم».

تدنى الثقافة

ثم يطبق الدكتور جلال مسلمته العامة على المجتمع الأمريكى ليجد فيه صورة من صور ما قصده «آدم سميث» من حيث اتساع السوق، ومن ثم تدنى الثقافة الخاضعة لآليات السوق الواسعة لتصبح ثقافة الجنس والعنف. وهو كلام «معقول»، أو يبدو معقولا حتى الآن، على الرغم من ثغراته المنهجية التى ستتضح لنا بعد قليل.

بعد أن يعرض الدكتور جلال للمجتمع الأمريكى الحديث نموذجا لأطروحته التى تضع الثقافة الرفيعة فى مقابل ثقافة الجماهير التى تعتمد على اتساع السوق، يطبق مقولته هذه للمرة الثانية على المجتمع المصرى قبيل الحرب العالمية الثانية، وهو «يوفق» فى انتقائه هذا، لأنه قد اختار فترة معينة من تاريخ مصر حين كان يحكمها ليبراليون يؤمنون بحرية السوق على النمط السائد فى الغرب، وليس من الغريب أن يعقد آنذاك أبا إيبان زواجه فى القاهرة التى كانت مرتعا لسماسرة السوق من «العبرانيين» على الطريقة الرأسمالية الغربية الحديثة الذين «تتلمذ عليهم» بعض المصريين من عملاء السوق «الحرة»، آباء أولئك

الذين يتطلعون اليوم إلى سوق شرق أوسطية لا تطحن فيها ثقافة الجماهير وحدها وإنما عامة المنتجين أنفسهم.

خطأ منهجي

بدا الدكتور جلال «موفقا» في هذا الانتقاء للمرة الثانية، ولكنه ما أن حاول أن يطبق مقولته (القائلة بأن تدني ثقافة الجماهير مصدره «نظام السوق» وليس الرأسمالية بغض النظر عن نوعية ملكية وسائل الإنتاج الرئيسية في المجتمع الرأسمالي) على الاتحاد السوفيتي السابق حتى اتضح ليس فقط ميكانيكية تطبيقه المتعسف لمقولته، وإنما بالمثل خطؤها المنهجي من أساسها.

فقد تمثل تعميم الدكتور لمقولته على نحو محض آلي في إرجاعه لضحالة الثقافة وتسطيحها في كل من المجتمع الأمريكي والاتحاد السوفييتي السابق لاعتماد كليهما على نظام السوق، ولو أخذ الأول بالاقتصاد الحر، والثاني بالاقتصاد المخطط على نحو تاريخي خاص. صحيح أن كلا المجتمعين - الأمريكي والسوفيتي السابق - رأسمالي يقوم على توسيع دائرة السوق، ولكن الفارق الجوهري بينهما ليس في تنمية الرأسمالية، ولا في توسيع دائرة السوق، وإنما في موقف الإدارة الاجتماعية بإزائهما، إما بإطلاق آليات السوق على نحو مطلق أو شبه مطلق، وهو ما لا يقوى على ما يترتب عليه من أزمات طاحنة لنمط الإنتاج الرأسمالي ذاته حتى عتاة الأنظمة الرأسمالية الغربية - وبغض النظر عما ترفعه من شعارات تخالف سياساتها الفعلية - أو ترشيد التنمية الرأسمالية والتخطيط لها، وذلك بسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج

الرئيسية فى المجتمع، وهو ما يعرف بالنظم الاشتراكية. أقول «النظم» وليس «النظام الاشتراكى» لأنه يوجد أكثر من طريق واحد للتخطيط فى تلك المجتمعات. وغنى عن البيان أنه سبق أن وجه الكثير من النقد العلمى الدقيق لتجربة التخطيط الاشتراكى فى الاتحاد السوفييتى السابق، أذكر من بينها - على سبيل المثال - كتاب الدكتور محمد دويدار (جامعة الاسكندرية) الصادر عام ١٩٦٤ باللغة الفرنسية تحت عنوان: «نماذج تجدد الانتاج ومنهجية التخطيط الاشتراكى» (فى طبعته الأولى عن مطبوعات العالم الثالث بالجزائر، ثم فى طبعته الثانية عام ١٩٧٨ عن الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر أيضا).

أما علة تستطيح الثقافة الرسمية فى الاتحاد السوفيتى السابق فليس مرجعها هو توسيع دائرة السوق واستيحاء رغبات الجماهير الغفيرة فيما كان ينتج من إعلام وثقافة، كما يقول الدكتور جلال أمين، بل لعل العكس هو الأصح، بمعنى أن اتساع السوق فى ظل التخطيط الاشتراكى قد أدى ليس فقط إلى انتشار الروائع العالمية فى الثقافة الأدبية والفنية والعلمية بأسعار زهيدة، بل أيضا على الإقبال الجماهيرى على قرائتها والاستمتاع بها، وأذكر فى هذا المجال أن تصادف أن قابلت الدكتور مرسى سعد الدين فى نهاية الخمسينات، وكان عائدا لتوه من زيارة رسمية للاتحاد السوفيتى، فسألته عن انطباعه عن زيارته، قال لى أنه تعجب من نهم الناس، عامة الناس هناك، وإقبالهم على الثقافة الرفيعة. فهم - على حد قوله - يقرأون حتى فى المصاعد، وسائق التاكسى يحدثك عن مسرح شكسبير فتخالك أمام باحث فى الأدب الانجليزى، ولا أحد يستطيع أن يقول عن الدكتور مرسى سعد الدين، الذى هو بيننا الآن، أنه كان يردد دعاية سوفييتية مثلا!

أما علة التسطيح النسبى للثقافة، وبخاصة للإعلام الرسمى فى الاتحاد السوفييتى سابقا، فمصدره مختلف تماما عن أسباب الغوغائية السلعية فى الخطاب الإعلامى الأمريكى، وإن بدا أنهما متشابهان، فهو - أيالتسطيح - مرتبط فى حالة الاتحاد السوفييتى السابق بالترويج المتعسف للموقف الأيديولوجى المهمين داخل الحزب الحاكم، والذى كان يحاول أن يفرض ويعمم وجهة نظره من خلال سيطرته على وسائل الإنتاج «الثقافية» و«الإعلامية» داخل المجتمع السوفييتى، وذلك حتى لا يتيح للخيارات والاجتهادات المغايرة أو الناقدة أن ترى النور. بل أنه بقدر ما كان دوجماطيقيا وقامعا ليس فقط لروح النقد عامة، ،وإنما بالمثل للمشاركة الجماهيرية الواعية - ومن ثم النقدية - فى تشكيل الحلول والخيارات المطروحة، بمقدار ما كان يلقى من إعراض جماهيرى فى أشكال مختلفة سلبا وإيجابا، فما أبعد الشقة بين أسباب سطحية الثقافة الجماهيرية، وغلاظة نزوعها للجنس والعنف فى المجتمع الأمريكى، وتسطيح الثقافة والإعلام الرسمى فى الاتحاد السوفييتى السابق. وهو ما يفضى بنا إلى لب الإشكالية التى لم ينتبه إليها الدكتور جلال أمين، والتى أفضت به إلى إستنتاجه الخاطئ بأن أس البلاء فى تسطيح ثقافات الجماهير الحديثة هو توسيع دائرة السوق، وما يترتب عليه من فصام بين ثقافة رفيعة للصفوة، وأخرى غليظة للعامة.

ذلك أن اتساع السوق فى حد ذاتها وما يتطلبه الإنتاج الصناعى الكبير من تقسيم للعمل لا يشكلان بالضرورة تناقضا مع ثقافة عامة المنتجين المباشرين، وإنما هما يصبحان كذلك من خلال ما يترجمه

تنظيمها من موقف سالب بالنسبة لعملية الإنتاج الاجتماعى، ومن ثم بإزاء عامة القائمين بها، الذين اصطلح على تلقيبهم «بالعامة».

فتطوير التكنولوچيا مثلا، باعتبارها تطبيقا لمكتشفات العلم الحديث، أصبح موجها - فى المقام الأول - نحو السوق التى تتحكم بدورها فى قرار صاحب المشروع الاقتصادى، ومن ثم فى عامة المنتجين المباشرين بعد تحويليهم إلى مستهلكين منفصلين عما ينتجون. وعليه فبرءات اختراع هذه التكنولوچيا صارت تحمل فى طياتها موقفا اجتماعيامنحازاً لتعظيم ربح المشروع الاقتصادى الخاص، ولعله من المعروف أن شروط الإنتاج الاقتصادى فى البلدان الغربية «المتقدمة» قد عجزت عن تجاوز هذا التناقض بين المشروع الخاص والعاملين فيه. ومن ذلك - على سبيل المثال - فشل التجربة التى قامت بها مصانع «شكودا» فى السويد للتغلب على ظاهرة اغتراب عمالها، هذه الظاهرة التى أصبحت اليوم أكثر تفاقما بكثير مما حاولت أن تتصديى له تجربة السويد، إذ لم يعد تفتيت العملية الإنتاجية مقصورا على المصنع أو حتى البلد الواحد، وإنما صار موزعا على مختلف أقطار العالم، فجزء من المنتج يصنع فى بلد ما، وجزء آخر فى قطر مختلف، وثالث ورابع، وخامس فى أمصار متباينة لتجمع كل تلك الأجزاء المشتتة فى دولة سادسة أو سابعة. لا يتم ذلك بطبيعة الحال لصالح المنتجين المباشرين القائمين على تصنيع هذه الأجزاء وإنما لصالح الشركات دولية النشاط، وإن كانت تدعى «متعددة الجنسيات»، الأمر الذى يعمق التشظى وإن كان يموه التناقض بين دائرة الإنتاج من جهة، ودائرة التداول (السوق) من جهة أخرى، بتعبير أهل الاقتصاد، وذلك على النقيض من العصور

السابقة على الرأسمالية حيث كانت دائرة الإنتاج فيها هى السائدة، ودائرة التداول (السوق) هامشية، مما ترتب عليه عدم الفصل بين الإنتاج والإستهلاك على النحو الذى صرنا نراه اليوم فى عصر هيمنة «حضارة السوق»، كما يدعوها الدكتور جلال. وإذا كان الاقتصاد، شأنه فى ذلك شأن الثقافة، هو نتاج اجتماعى، أو بعبارة أدق، نتاج لتطور العلاقات الاجتماعية فى إتجاه معين، فإن الفصام - الذى ينعيه الدكتور جلال - بين الثقافة الرفيعة التى صارت مقصورة على أقلية فى المجتمع، سمحت لها ظروفها الخاصة أن تنعزل أو تعزل نفسها عن طاحونة الإنتاج الاقتصادى الموجه نحو السوق، وثقافة أولئك الذين صاروا ضحية لهيمنة وتسطيح تلك السوق لهم كمنتجين لاحتياجاتها، هذا الفصام هو نفسه نتاج لعملية اجتماعية تاريخية، وليس طبيعة منفصلة عنها. وهو الذى أدى إلى إنتاج تلك «الصفوة» المنطوية على ذاتها، والمتعالية فى آن على ضحالة وتسطيح ثقافة العامة، التى يصفها الدكتور جلال أنها «أقرب إلى الغرائز».

أما جوهر القضية المطروحة هنا، أو بالأحرى التحدى الذى تطرحه، فهو تحقيق الديمقراطية الحقيقية فى مجالى الثقافة المادية والمعنوية على حد سواء، دون النزوع الرومانسى إلى عودة مستحيلة لمراحل تاريخية سابقة لم تطرح فيها إشكالية الفصل بين الإنتاج والاستهلاك، أو بالأحرى بين المنتجين المباشرين وتداول ما ينتجون على هذا النحو الحاد الذى صار مطروحا علينا فى هذه الحقبة من تاريخ البشرية. فقد أدى تقسيم العمل داخل الوحدة الإنتاجية فى العصور الحديثة، وتطوره ليشمل الوحدات الإنتاجية المختلفة ليس فقط فى القطر الواحد، وإنما فى

مختلف أمصار المعمورة، أدى ذلك إلى توفير الزمن اللازم للإنتاج، وتعظيم ربحية المشروع الاقتصادى، فضلاً عن توسيع دائرة التداول (السوق)، خاصة فى ظل استخدام الإلكترونيات الحديثة، ولكنه أدى فى الوقت نفسه أيضاً إلى تجزئ وتشظية وعى المنتجين المباشرين، وتوسيع الهوة بينهم وبين القائمين على إدارة العملية الإنتاجية من خارجها، أى دون الالتحام المباشر معها، وهم الذين يمكن أن يطلق عليهم مفهوم «الصفوة». أما بالنسبة للمنتجين المباشرين الذين كانوا فى المراحل السابقة على تقسيم العمل فى العصور الحديثة يقومون بالعملية الإنتاجية من ألفها إلى يائها، يتعرفون على ما يطرحه واقعهم من مشكلات، ثم يتصورون حلها وينفذونه بأنفسهم فى كل المهن من طبيب العيون (الكحال) إلى حلاق القرية (الممارس العام)، إلى الحائك والبناء (المعمارى) ... الخ، فقد صار الآن تفاضل التخصصات سمة رئيسية للتقدم التقنى ولاتساع السوق فى آن. فكيف يمكن إذن رفع التناقض بين ما يتيحه توسيع السوق من ديموقراطية استهلاك نسبية وإن كانت على حساب تمايز احتياجات الأفراد والجماعات والقوميات عن بعضها البعض، فضلا عن احتياج المنتج المباشر ذاته إلى تحقيق وعى يميزه عن سواه فيما يقوم به من عمليات إنتاجية؟ أو بعبارة أخرى كيف يؤدى تقسيم العمل إلى تعميق التمايز بين المنتجين المباشرين بدلا من تسطيح وتجزئ وعيهم بما يدفعهم محبطين إلى النكوص إلى أساليب تعويضية مبتذلة؟ أتصور أن ذلك الرفع لا يكون إلا بتحقيق التفاعل المتبادل بين مختلف التخصصات، مما يتيح بدوره تعميق التمايز الذى يحققه كل منتج مباشر فى تخصصه، ومن ثم رفع احتكار الملكية

الخاصة للمعرفة التخصصية، كي تصبح على هذا النحو معرفة اجتماعية بحق. فإذا تحقق هذا التفاعل المتبادل بين التخصصات، وما ينتجه من آفاق ومكتشافات متنامية، أمكن فرملة زحف قيم المبادلة (فى السوق) وسحقها لتفرد المنتجين وما يقومون بإنتاجه من قيم مادية أو معنوية تتبادل على هيئة سلع فى الأسواق، ولتحققت ديمقراطية من نوع جديد لا تحد وحسب من تطرف السوق فى عدم اعترافها بالإنسان منتجا مباشرا لما تتداوله من قيم، وإنما تعمق بالمثل من تمايز الأفراد والثقافات والمجتمعات لتصبح ذواتا خلاقة منتصبة بقوة على أرضية كل منها، متجاوزة لنفسها فى عملية مقارنة متصلة بالآخر أينما كان، وذلك بما يدعم الذات فى سعيها المتصل لتجاوز نفسها، ومد جذورها على أرض واقعها المعيش، لتنتعش بالحياة مع كل نماء معرفى وكل اكتشاف جديد.

يتلخص ردى إذن على الدكتور جلال فى الكلمة التالية:

عندما يقف الجميع على قدم المساواة عندئذ تظهر قامة كل.

العقل الأداتى والعقل النقدى (*)

د. عبد الوهاب المسيرى

نتحدث كلنا هذه الأيام عن العقل والعقلانية وتحكيم العقل، ويستند حديثنا إلى يقين راسخ أن طريق العقلانية سيزلل لنا كل الصعاب وسيضعنا على الطريق الصحيح المؤدى إلى الرقى والتقدم.

وفكرة العقل فكرة أساسية فى كل الحضارات الإنسانية، إذ كيف يمكن لإنسان أن يتعامل مع الواقع دون تبنى شكل من أشكال العقلانية، ومع هذا يمكن القول أن مفهوم العقل فى الخطاب الفلسفى العربى الحديث متأثر بالفكر العقلانى الغربى، كما صاغه مفكرو عصر الاستنارة فى الغرب، حين تصور الإنسان الغربى أن النموذج العقلانى سهل وبسيط وواضح، وأن هناك قواعد منطقية عامة يعرفها العقل جيداً (ولعلها كامنة فيه) إن استخدمها الإنسان وأجرى تجاربه مهتدياً بها وتوصل إلى قوانين الواقع ومن ثم سهل عليه التعامل معه بل وسيطر

(*) مجلة الهلال أبريل ١٩٩٥

عليه. وما حدث أن الإنسان الغربى بعد أربعة قرون من تطبيق رؤيته العقلانية بدأ يكتشف أن الأمور ليست بهذه البساطة، وأن العقل يمكن أن يكون تفكيكيًا مدمراً. ولكنه - تحت شروط معينة - يمكنه أيضًا أن يكون مبدعًا خلاقًا وقد ساهم مفكرو مدرسة فرانكفورت (ماركوز - هوركهايمر - أدورنو - هابرماس) فى توضيح هذه الإشكالية بأن ميزوا بين العقل الأداتى والعقل النقدى، وبينوا وحشية العقل الأداتى.

و«العقل الأداتى» ترجمة للمصطلح الإنجليزى «إنسترومنتال ريزون» «instrumental reason» ويقال له أيضًا «العقل الذاتى» أو «التقنى» أو «الشكلى» (ويقف على الطرف النقيض من «العقل النقدى» أو «الموضوعى»).

وفى محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتى على المجتمعات الغربية الحديثة يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة فى المجتمع الرأسمالى. فتبادل السلع يعنى تساوى الأشياء المتبادلة، فما يهم فى السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة وإنما ثمنها المجرد. والأيديولوچيا النابعة من هذا التبادل المجرد هى أيديولوچيا واحدة تمحى الفروق وتوحد الواقع مساوية بين الظواهر المختلفة بحيث يصبح الواقع كله مادة لا سمات لها.

ولا يفسر أعضاء مدرسة فرانكفورت أصول العقل الأداتى استناداً إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية وإنما يعودون إلى عنصر ثقافى حضارى (على طريقة ماكس ڤيبر) فالعقل الأداتى - حسبما يرى هوركهايمر وأدورونو - يعود أولاً إلى الأساطير اليونانية القديمة،

خصوصاً أسطورة أوديسيوس (فالإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان الغربى). أديسيوس طلب من بحارته أن يضعوا الشمع فى آذانهم حتى لا يسمعوا غناء الحوريات، وهو غناء ينتهى بمن يسمعه إلى الاستسلام لهن ولإغوائهن. وطلب منهم أن يقيدوه إلى صارى السفينة وكلما ازداد الغناء زاد تقييدهم له. وتنتهى الأسطورة بأن الحوريات ينتحرن لأن أوديسوس سمع غنائهن وعرف سرهن.

وتفسر هذه الأسطورة على النحو التالى:

١ - علاقة الإنسان بالطبيعة فى الأوديسة هى علاقة صراع وهيمنة وليست علاقة توازن، وأوديسيوس وبحارته هم رمز الإنسان الذى يود الهيمنة على الطبيعة.

٢ - يتم إنجاز هذا الهدف عن طريق إهدار إنسانية الإنسان وتلقائيته فالبحارة (رمز الطبقة العاملة) يفقدون الصلة تماماً مع الطبيعة وأوديسيوس (رمز الطبقة الحاكمة) لا يستمع إلى الغناء إلا وهو مقيد إلى الصارى، أى أنه يحلم بالسعادة دون أن يعيشها، ويحلم بالطبيعة دون أن يرتبط بها.

٣ - لا ينتج عن هذا انفصال الإنسان عن الطبيعة وحسب وإنما انفصال المثال عن الواقع وانفصال الجزء الإنسانى عن الكل الطبيعى، وبذا أصبح الإنسان يعيش عقله فى مواجهة البيئة يحاول استغلالها وحسب دون أن يتفاعل معها، أى أن الإنسان الكلى الحى يموت ليحل محله إنسان اقتصادى إمبريالى ميت، لأنه لا يحوى داخله الجوهر الإنسانى المتكامل.

٦

٤ ـ تنتهى الأسطورة بانتحار الحوريات وموت الطبيعة إذ أنها فقدت سحرها وقدسيتها.

ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت أن جذور العقل الأداتى تعود إلى ذلك المنطق الأرسطى، الذى يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو جسمية، أو اجتماعية إنسانية أم طبيعية مادية، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج.

وحركة الاستنارة هى قمة منطق السيطرة والهيمنة فهى حركة تعلن إمكانية السيطرة النهائية على الطبيعة (المادة) من خلال تجريدها من خصائصها الضرورية (قداستها ـ حرمتها ـ أسرارها) وتفتيتها إلى ذرات منفصلة وإدراكها من خلال مقولات واحدية مادية وبسيطة وإخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة، أى أن الاستنارة أدركت الإنسان من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة. وينتهى الأمر حين يسوى التنوير كل شىء بكل شىء آخر، ويصبح العالم مادة استعمالية خاضعة لمؤسسات العقل الأداتى الإدارية والبيروقراطية الذى ينفلت من أى غنائيات إنسانية حتى يصبح قوة مستقلة تمامًا، لها أجزاؤها وأهدافها التى تتجاوز ما هو إنسانى.

ويمكن القول أن العقل الأداتى، بعد تبلوره، يتسم بالسمات التالية:

١ ـ ينظر العقل الأداتى إلى الواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية ولذا فهو يبحث عن السمات المتماثلة فى الأشياء ويهمل السمات التى تميز ظاهرة ما عن أخرى.

٢ ـ العقل الأداتى قادر على إدراك الأجزاء ولذا فهو يفتت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، ويفككه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال نماذج اختزالية بسيطة.

٣ ـ ينظر العقل الأداتى إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية الأخرى، وهذا الجزء ليس له ما يميزه عن بقية العالم، لذا فهو مستوعب فى كليته فى النظام الاجتماعى وفى تقسيم العمل السائد وفى الطبيعة المادة.

٤ ـ العقل الأداتى ينظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية باعتباره شيئاً ثابتاً وكماً واضحاً ووضعاً قائماً لا يحوى أى إمكانات.

٥ ـ العقل الأداتى ينظر إلى الطبيعة والإنسانية باعتبارهما مادة استعمالية يمكن توظيفها لخدمة أى هدف.

٦ ـ الهدف النهائى من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفوقها (ومن هنا تسميته بالعقل الذاتى أيضاً).

٧ ـ لتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداتى إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإخضاع جميع الوقائع والظواهر (الطبيعة والإنسان) للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية حتى يمكن التحكم فى الواقع (ويصل هذا إلى ذروته فى الفلسفة الوضعية).

رجعية العقل الأداتى

ينتج عن هذا ما يلى:

١ ـ إن العقل الأداتى يصبح عاجزاً تمامًا عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية فى سياقها الشامل الذى يتخطى

حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تمامًا عن إدراك غايات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآنية (لذا، يمكن تسميته بالعقل الجزئى) وهو ما يعنى أنه يصبح عاجزاً تماماً عن تحقيق أى تجاوز معرفى أو أخلاقى.

٢ - لهذا السبب ذاته، يصبح العقل الأداتى غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول إلى الماضى وإلى استشراف المستقبل أى أن العقل الأداتى يسقط تماماً فى اللازمنية واللاتاريخية.

٣ - مع غياب أى مقدرة ورؤى مستقبلية، أى مع غياب أى أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداتى تماماً فى النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية إذ تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة، ومع هذا يمكن القول أنه مع تساوى الأمور يصبح النموذج الكامن والمهيمن على الإنسان هو: الطبيعة/ المادة - السلعة الشىء فى ذاته - علاقات التبادل المجردة.

٤ - لكل هذا، يصبح العقل الأداتى قادراً على شىء واحد: قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القهر والقمع والتنميط والتشيؤ والاغتراب مما يعنى تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة فى مجتمع معين وكبح أى نزعات إبداعية تلقائية تتجاوز ما هو مألوف.

وقد رصد يورجين هابرماس (١٩٢٩) آخر ممثلى مدرسة فرانكفورت ظاهرة العقل الأداتى وترويض الإنسان فى المجتمعات

الحديثة وسماها «استعمار عالم الحياة» (أى عالم الوجود المتعين المعاش الذى توجد فيه الذات وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه) . فالترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية فى الحياة الاجتماعية، من قبل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية الإدارية، يؤدى إلى استبعاد الإنسان وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة.

العقل النقدى

فى مقابل كل هذا يضع مفكرو مدرسة فرانكفورت «العقل النقدى» وهى ترجمة للمصطلح الإنجليزى «كريتبكال ريزون» «critical reason» و«العقل النقدى» هو المفهوم الأساسى فى كتابات مفكرو مدرسة فرانكفورت (النظرية والنقدية) ويقال له أيضًا «العقل الكلى» أو «العقل الموضوعى» فى مقابل «العقل الأداتى» أو العقل الجزئى» و«العقل الذاتى» . وكلمة «نقدى» هنا مبهمة إلى حد ما، وتعود إلى مفهوم كانط فى النقد. فكانط كان يرى عمله باعتباره جزءاً من المشروع التنويرى الغربى الذى رفض كل الحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شيء للنقد. ولكنه لم يتوقف عند هذا الحد وإنما أخذ خطوة للأمام وأخضع العقل للعملية النقدية ذاتها أى أن كانط أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد وبين حدودها الضيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة أى أن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشرة وسطحية، وعقلانية أكثر عمقاً، وهذا هو الذى ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأداتى وعقلانية العقل النقدى.

ويتسم العقل النقدى بما يلى:

١ ـ ينظر العقل النقدى إلى الإنسان لا باعتباره جزءاً من كل أكبر منه يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاه، مستوعباً فيها وفى تقسيم العمل القائم، وإنما باعتباره كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.

٢ ـ العقل النقدى يدرك العالم (الطبيعة والإنسان) لا كما تدركه العلوم الطبيعية، باعتباره معطى ثابتاً ووضعاً قائماً وسطحاً صلباً، وإنما يدركه باعتباره وضعاً قائماً وإمكانية كامنة.

٣ ـ العقل النقدى لا يقنع بإدراك الجزئيات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود الإنسانى.

٤ ـ العقل النقدى قادر على التعرف على الإنسان ودوافعه وإمكانياته والغرض من وجوده.

٥ ـ العقل النقدى، لكل ما سبق قادر على تجاوز الذات الضيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحضار والأمر الواقع (وإذاً يمكن تسميته «العقل النقدى» «العقل المتجاوز») . ولذا فهو لا يذعن لما هو قائم ويتقبله وإنما يمكنه القيام بجهد نقدى تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث فى جذور الأشياء وأصولها وفى المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح (وهذا هو الجانب التفكيكى فى العقل النقدى) .

٦ ـ الحقيقة الكلية التى يدركها العقل النقدى والإمكنيات الكامنة ليست أموراً مجردة ومتجاوزة للإنسان (الفكرة الهيجلية المطلقة) وإنما كامنة فى الإنسان ذاته والعقل النقدى قادر على رؤيتها فى كمونها هذا (أى أن الإنسان يحل محل الفكرة المطلقة).

٧ ـ التاريخ هو عملية كاملة تتحقق من خلال الذاتية الإنسانية، أى أن التاريخ هو الذى يرد إلى الإنسان (خالق التاريخ) وليس الإنسان هو الذى يرد إلى التاريخ، ولذا فإن المجتمع فى كل لحظة هو تجل فريد للإنسان، وتحقق الإمكانية الإنسانية فى التاريخ هو الهدف من الوجود الإنسانى.

٨ ـ يمكن إنجاز عملية انعتاق الإنسان من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع (المبنى على إدراك الإمكانية الإنسانية) من خلال الترابط الحر بين أفراد، عند كل منهم نفس الإمكانية لتنمية نفسه بنفس الدرجة وبذا يمنع الاستغلال.

٩ ـ يمكن للعقل النقدى أن يساهم فى هذه العملية من خلال الجهد التفكيكى الذى أشرنا إليه. ويمكنه أيضاً القيام بجهد تركيبى إبداعى فهو قادر على التمييز بين ما هو جوهرى وبين ما هو عرضى، وعلى صياغة نموذج ضدى لا انطلاقاً مما هو معطى وإنما مما هو متصور وممكن فى آن واحد.

إنسانية ميتافيزيقية

وعلى الرغم من أن مفكرى مدرسة فرانكفورت لم يصرحوا بهذا، فإنه يمكن القول أن الحقيقة الكلية التى يتحدثون عنها هى حقيقة ثابتة،

وأن الغاية الإنسانية التى يتحدثون عنها هى غاية نهائية، فكأنهم يعرضون ما هو ثابت ونهائى وكامل ويضعونه فى مقابل ما هو متغير وآلى وظاهر. ولذا، ورغم حديثهم الثابت عن المادية والتاريخية، فهم أكثر تركيباً من ذلك، فالكل الاجتماعى الذى يتحدثون عنه والإمكانية الإنسانية الكامنة التى يتعرفون عليها والكل الإنسانى فيه، هذه كلها ليست مفاهيم علمية مادية وإنما هى مفاهيم فلسفية متجاوزة لعالم الطبيعة/ المادة. لكل هذا يطلق على مدرسة فرانكفورت اصطلاح «إنسانية (هيومانية) ميتافيزيقية» أى أن مقولة الإنسان تصبح مقولة متجاوزة لقوانين الطبيعة/ المادة وانطلاقاً من هذا، فإن مفكرى مدرسة فرانكفرت يذهبون إلى أن آلية الخلاص ليست الطبقة العاملة وإنما المثقفون القادرون على التعرف على الإمكانيات الكامنة فى الإنسان وعلى رؤية الماضى والحاضر والمستقبل، ثم يضيفون إلى المثقفين «أكثر العناصر تطوراً فى الطبقة العاملة» (أى أكثر العناصر اقتراباً من المثقفين).

ويظهر التحليل الفلسفى فى مقابل التحليل العلمى المادى فى رؤيتهم الليبرالية وعلاقتها بالفاشية. فالليبرالية، ابنه عصر الاستنارة، تدور حول المصلحة الآنية والعقل الذاتى (الأداتى) ويتم التناسق فى المجتمع من خلال اليد الخفية التى لا يتحكم فيها أحد، والتى تتجلى بشكل متبلور فى السوق وآليات العرض والطلب والبيع والشراء، أى أن ثمة غياباً كاملاً لأى إدراك لإمكانيات الإنسانية الكامنة وللغائية الإنسانية. ولذا فإن العلوم الطبيعية والحسابات الكمية الصارمة تسيطر دون اعتبار لما هو إنسانى. وحينما يدخل المجتمع الليبرالى فى مرحلة الأزمة، تحل

الدولة محل اليد الخفية وتستمر فى إدارة المجتمع بنفس الطريقة دون أى اعتبار لأى غائية إنسانية، ويسيطر العقل الأداتى تماماً - فآليات السوق ليست هى السبب فى تحول الليبرالية إلى فاشية، فالسبب الحقيقى هو هيمنة العلوم الطبيعية والمنطق الكمى. وبهذا المعنى، فإن الفاشية كامنة فى الليبرالية وكلاهما كامن فى فكر حركة الاستنارة.

وقد تحدثنا أن هابرماس تحدث عن انتصار العقل الأداتى باعتباره «استعمار عالم الحياة» ولكن هابرماس لم يفقد الأمل تماماً فى الترشيد، وهو يرى أن ما تم هو عملية ترشيد جزئية والمطلوب هو ترشيد كلى ينطلق من وجود الإنسان الكلى.

* * *

في التلاعب بالفلسفة(*)

يصعب على المرء بعد قراءة مقال د. عبدالوهاب المسيرى فى «دائرة الحوار» بمجلة الهلال، عدد إبريل ١٩٩٥، تحت عنوان: «العقل الأداتى والعقل النقدى» أن يتخلص من الإحساس بأنه قد طالع نصا هو أقرب إلى المذكرات المدرسية التى تروج تلخيصات تنحصر «فائدتها» فى الحصول على درجات شكلية لا علاقة لها بتنمية حقيقية لوعى الطالب أو فكره، ومبعث ذلك أن هؤلاء المدرسين من أصحاب الملخصات أبعد ما يكونوا عن أصول ما يدعون معرفته، فهم يحصلون تلك «المعرفة» عن طريق ملخصات وترجمات عن ترجمات تهدف جميعها لما يهدفون إليه من تحصيل جزئى شكلى، وهو تماما ما يدعى د. المسيرى «نقده» فى مقاله! فهو - مثلا - يحدثنا عن «العقل الأداتى» وعن «العقل النقدى»، ويحرص أن يرسم بالعربية اسميهما بالإنجليزية

(*) مجلة الهلال يونيو ١٩٩٥.

على هذا النحو: «إنسترومنتال ريزون» و«كريتكال ريزون» بينما التسمية الأصلية لهذين المصطلحين ليست باللغة الإنجليزية، وإنما بالألمانية، وهى على النحو التالى (كما وضعها واستخدمها أصحاب مدرسة فرانكفورت: Instrumentelle Vernunft و Kritische Vernunft وإن شاء رسمناها له بحروف عربية (إنسترومنتله فرنونفت) و(كريتشه فرنونفت)، على أية حال فهذه مجرد ملاحظة عابرة، وإن كشفت جانبا من تلك «الأصول» التى رجع إليها كاتب ذلك المقال. ولعله من المفيد أن يعلم أن «ماكس هوركها يمر» Max Horkheimer، الذى كان أول مدير «لمعهد الأبحاث الاجتماعى»، Institut fuer Sozialfors-chung فى فرانكفورت عام ١٩٣٠، ومؤسس «النظرية» النقدية» Kri-tische Theorie المعروفة، هو صاحب مفهوم «العقل الأداتى» الذى استخدمه فى عنوان كتابه: «نقد العقل الأداتى» Kritik der instru-mentellen Vernunft الذى صدر بالألمانية عام ١٩٤٧، وأن «ماكس هوركهايمر» هو نفسه الذى كان يحرص على أن يعرف نفسه فى أول كل محاضرة له فى جامعة فرانكفورت، بعد عودته إليها من المهجر الأمريكى بعد الحرب العالمية الأخيرة، بقوله أنه: «يهودى»، أما تيودور أدورنو» Theodor W. Adorno المؤسس المشارك لهذه المدرسة مع «هوركهايمر» فقد سألنى عندما ذهبت لأقابله فى فرانكفورت عام ١٩٦٨، وكنت أنوى أن أقدمه لقراء العربية بعد أن أطلعت على أعماله فى أصولها الألمانية: «هل أنت إسرائيلى؟» فأجبته: «لا، أنا مصرى»، عندئذ أمتقع وجهه، وعاد إلى الخلف خطوة رافعا ذراعيه القصيرتين وهو يقول لى: «أنا متعاطف تماما مع إسرائيل». كان ذلك بعد شهور

قليلة لم تبلغ العام الواحد من مأساة يونيو ١٩٦٧، فلا غرابة إن كنت قد فقدت الرغبة الأصلية في الكتابة عنه بالعربية آنذاك. أسوق هذه الوقائع لسبب واحد، هو أني لا أفهم كيف يتأتى لكاتب أن يتمسح في أفكار هذين المؤسسين لمدرسة فرانكفورت التي تدعي أنها «نقدية» بينما يرفع راية كشف الصهيونة! وقد يقول قائل: علينا أن نفصل ما بين نظرية المفكر وسلوكه، ولكن التوجه الفكري النخبوي لأصحاب هذه المدرسة بتعاليه على عامة المنتجين المباشرين، وتوجهاتهم الأيديولوجية الميتافيزيقية في نهاية المطاف، مما جعل «برتولت برخت» يسخر منهم في روايته الشهيرة Tui Roman، أي (رواية «المثقفين»)، وTui تمثل الحروف الأولى لمقطعي كلمة المثقفين بالألمانية Intellektuellen بعد قلب وضعها، أقول: إن التوجه الفكري النخبوي لهذه «المدرسة» ليس ببعيد عن ألاعيب الفكر الصهيوني وادعاءاته الأيديولوجية، فكيف يستقيم لصاحب «الموسوعة الصهيونية» أن يستعين بتنظيرات تلك المدرسة لـ «نقد» ما يتصوره امتدادا أو تأثرا بفلسفة الاستنارة «الغربية» في الخطاب الذي يدعو إلى العقلانية في الفكر العربي الحديث؟.

يقول د. المسيري في صدر مقاله المذكور: «إن مفهوم العقل في الخطاب الفلسفي العربي الحديث متأثر بالفكر العقلاني الغربي، كما صاغه مفكرو عصر الاستنارة في الغرب، حين تصور الإنسان الغربي (أي إنسان في أي مجتمع غربي؟!- م. ى.) أن النموذج التفسيري العقلاني سهل وبسيط وواضح، وأن هناك قواعد منطقية عامة يعرفها

العقل جيدا (ولعلها كامنة فيه) إن استخدمها الإنسان (...) توصل إلى قوانين الواقع، ومن ثم سهل عليه التعامل معها بل والسيطرة عليها».

ترى هل يجوز أصلاً مثل هذه العبارات التعميمية دون أدنى تحديد؟ فإذا سلمنا ـ مثلاً ـ بأن محمد حسين هيكل قد تأثر بفكر الاستنارة الفرنسية عند «جان جاك روسو»، فكيف يجوز أن نعمم ذلك القول على أحمد أمين، وأمين الخولي، وشكري عياد، وحسن حنفي، ونصر أبوزيد؟ وكيف الأمر بالنسبة لاستلهام الدعوة لتحكيم العقل في تراثنا العربي وأمامنا المعتزلة وابن رشد على سبيل المثال لا الحصر؟، ثم هل يوجد أصلا شيء اسمه الاستنارة «الغربية»؟ أعلم أن هنالك استنارات غربية، وليس استنارة واحدة – بالمفرد – ما أعظم الفروق وما أشد التفاوت بينها تبعا لاختلاف الصراعات الاجتماعية الثقافية التي أنتجت كلا منها في شتى الأقطار الأوروبية، ولا يمنع ذلك أن ثمة تفاعلا قد حدث بين تيارات تلك الاستنارات في مختلف أرجاء القارة الأوروبية خلال القرنين السابع والثامن عشر، كأن احتفى «جان جاك روسو» والموسوعيون الفرنسيون «ديدور» Diderot و«دالمبير» D'Alembert بأفكار «جون لوك» John Locke، خاصة في كتابه الشهير: «مقالة في العقل البشري» An Essay Concerning Human Understanding والذي قضى في تأليفه قرابة العقد من الزمان، منذ عام ١٦٧١ حتى ١٦٩٠ ، وكتابه الذي لا يقل عنه أهمية أو خطورة: «بحثان في مسألة الحكومة Two Treatises of Government (١٩٦٠)، وبكتابات إسحاق نيوتن Isaac Newton بالمثل – خاصة مؤلفه العمدة: «المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة» (١٦٨٧) Philosophiae naturalis princi-

pa mathematica فقد أعانت النزعة الحسية التجريبية فى نظرية المعرفة عند (جون لوك»، واكتشاف نيوتن لنظريته العامة فى الجاذبية كقانون منظم للكرة الأرضية وعلاقة الأجرام بعضها بالبعض الآخر، أقول أعانت هذه المؤلفات التى عندما نشأت فى إنجلترا دعمت التوجه المناهض لاستبداد الملكية ودعواها الأيديولوجية، دون أن يحاول هذا التوجه أن يمحو مؤسسة الملكية ذاتها، وإنما اقتصر على تحجيمها من خلال العمل على الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية حتى يكون الملك مجرد رمز على رأس هذه الأخيرة، نعم، أعانت هذه المؤلفات الإنجليزية طليعة مفكرى الاستنارة الفرنسية على التخلص من المثالية الفرنسية «العقلية» rationaliste التى سادت طوال القرن السابع عشر والنصف الأول من الثامن عشر، وذلك من خلال هيمنة الفكر الديكارتى كما تمثل خاصة فى مؤلفات René Descartes (١٦٥٠ - ١٥٩٦) : مقال فى المنهج» (١٦٣٧) Discours de la méthode، و«تأملات فى الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) (١٦٤١) Meditaiones de prima philosophia، و«مبادئ الفلسفة» (١٦٤٤) Principia philo- sophiae، أعانتها على تجاوز هذه المثالية العقلية الفرنسية التى تجسدت فى عبارة «ديكارت» الشهيرة «أنا أفكر، إذن فأنا موجود» Co- gito ergo sum (وإن احتفظت فى الوقت نفسه بإنجازات ديكارت فى الرياضة والهندسة التحليلية!)، بإحداث انقلاب معرفى يدرك العالم فى المقام الأول من خلال موضوعات الحس (التى كان يشكك «منهج» ديكارت فى مصداقية إدراكها)، وليس من خلال العمليات الذهنية وحدها، وهى الخطوة التى كانت ضرورية للتمهيد لإحلال الصورة

اللاهوتية للعلاقات الاجتماعية الإقطاعية – وهى صورة محض ذهنية – بصورة علمية علمانية حسية للعالم شكلت السياسة الثقافية لموسوعة «ديدرو» و«دالمبير»، وكانت تمهيدا لإحداث الانقلاب الاجتماعى الذى أطاح بالملكية والإقطاع من خلال الثورة الفرنسية الرافضة لمبرراتها الأيديولوجية اللاهوتية، بينما لم تذهب إلى هذا الحد الراديكالى القاطع أفكار التنويريين الإنجليز التى استقبلها تنويريو فرنسا، فقد كان «جون لوك» – مثلا – مذبذبا بين الحسية التجريبية، التى ورثها عن «توماس هوبز» Thomas Hobes (١٥٨٨ – ١٦٧٩) و«فرانسيس بيكون» خاصة فى كتابه الشهير: «الأورجانون العلمى الجديد» -(١٦٢٠) Novum Organun Scientarium، ونزوع ميتافيزيقى صوفى «متعال» على المادة، حرص مستقبلو «جون لوك» من التنويريين الفرنسيين على «تشفيته» وتنحيته تماما لتحقيق هدفهم الأخير، وهو التغيير الجذرى للعلاقات الإقطاعية السائدة والمتردية فى بلادهم آنذاك.

أما فى ألمانيا فلم يشهد تيار التنوير Aufklaerung ازدهارا سوى فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، وخاصة من خلال حركة «العصف والدفع» الأدبية (١٧٧٠) Sturm und Drang التى اشترك فيها «جوتة» الشاب، و«شيلر»، و«هردر» Herder، وحيث كانت كلمات الأخير بمثابة المطلب الرئيس لهذه الحركة المتطلعة إلى عروة وثقى بين المثقف والفلاح ورجل الشارع متطلعة إلى التحول من مجرد البرنامج إلى الفعالية النشطة والمحققة لهذا الاتحاد. كانت كلمات «هردر» – المعبرة عن هذا التيار – تنادى: «أنت أيها الفيلسوف، وأنت يا رجل الشارع، عليكما بالاتحاد لتثمرا شيئا مفيدا». وإذا كانت قد

واكبت هذه الحركة ودعمتها فى الأدب الألمانى أعمال لجوتة - مثل - «جوتس فون برلشنجن» (١٧٧١/٧٣) Goetz von Berlichingen، ولـ «لنتس» Lenz مثل «ملاحظات حول المسرح» (١٧٧٤) Anmer-kungen ueber das Theater، ولـ «شيلر»، بمسرحيته «قطاع الطرق» Die Raeuber (عام ١٧٧٧)، فقد كانت حركة «العصف والدفع» أضعف من أن تتجاوز ثوريتها الأدبية والأيديولوجية لتصبح تيارا اجتماعيا مؤثرا، والحقيقة أن أقطاب حركة التنوير الألمانية فى القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر: جوتة Goethe (١٧٤٩ - ١٨٣٢)، وإيمانويل كـــانط Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) و«هيجل» Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١) كانوا هم أنفسهم لا يخلون من التناقض فى مواقفهم الفكرية من المجتمع الألمانى فى عصرهم، فقد كان «جوتة» ثائرا فى بعض أعماله، ومحافظا فى البعض الآخر، أما «كانط» فقد اعترف بالاختبار التجريبى والحسى كأساس للمعرفة، ولكنه عاد ليقول بقبلية Aprioriataet الزمان، والمكان، والعلية كمقولات متعالية على المدرك الحسى، وهو ما جعله مصدرا لهجوم شديد من جانب الفلاسفة المثاليين والماديين الغربيين على حد سواء. أما «هيجل» فعلى الرغم من برنامجه التنويرى الطموح، وهو إدراك العلاقات الداخلية المؤسسة لوحدة العالم الطبيعى، والتاريخى، والفكرى، باعتبارها وحدة الحركة الدائبة، والتغير، والتطور المتواصل، وذلك من خلال وعيه بتحول المجتمع الألمانى من العلاقات الإقطاعية إلى الرأسمالية فى عصره، إلا أنه صار فى أواخر حياته تبريريا محافظا، وهى لحظات من التناقض نجدها فى جدله الثورى المتجاوز، والرومانسى المثالى فى آن.

وعلى أية حال فإذا كانت حركة التنوير الألمانية لم تبلغ نخاع المجتمع الألماني، ولم تتمكن من أن تصبح فاعلة في تثوير، وتغييره، كما كان الحال بالنسبة لحركة التنوير الجذرية في فرنسا[1]، أو الجزئية في إنجلترا، فيمكن القول أن الثورة الفرنسية بطابعها السياسي قد واكبتها ثورة فلسفية في ألمانيا، وقد بدأ «كانط» تلك الثورة بهدم النسق الميتافيزيقي الذي وضعه «لايبنتس» Leibniz (١٦٤٦ - ١٧١٦) من قبله، والذي كان سائدا في الجامعات الألمانية حتى نهاية القرن الثامن عشر، ثم قام بعد ذلك كل من «فيختة» Fichte (١٧٦٢ - ١٨١٤) و«شلنج» Schelling (١٧٧٥ - ١٨٥٤) بإعادة بناء الصرح الفلسفي «الجديد» الذي اكتمل على يدي «هيجل».

كانت هذه الرحلة الخاطفة في أرجاء التنوير الفرنسي، والإنجليزي، والألماني، لنبين الأسباب الاجتماعية والثقافية التي جعلت أوجه الاختلاف بينها لا تقل عن اختلاف كل منها عن حركة التنوير في إيطاليا Illuminismo، أو في إسبانيا Illustracíon، أو في مصر في مطلع القرن، وقد سبق أن ضربنا على ذلك مثالا بتأثر محمد حسين هيكل بأفكار «روسو» الفلسفية، وتوظيفه إياها لتبرير مصالح طبقة كبار ملاك الأراضي التي أصبحت تتطلع للهيمنة السياسية في مطلع القرن العشرين في مصر، أما ونحن الآن في مطلع قرن جديد، فما وجه منازلة هذا التيار من الفكر الليبرالي الغربي في روافده العربية، وهو الذي صار بائدا تنبو عنه ملابسات الواقع الحالي وصراعات خطاباته الثقافية، اللهم إلا إذا كان القصد من وراء ذلك هو الإيحاء بنوع من الموازاة بين السياق الذي صعد فيه ذلك الفكر «العقلاني» الليبرالي في

أوائل القرن العشرين فى مصر ليجابه تدفق المشاعر الثورية لدى عامة المصريين المطحونين من جراء الهيمنة الاستعمارية، والتى أفضت بهم إلى ثورة ١٩١٩، والمناداة بالرجوع إلى الرشد والعقلانية التى يرفع لواءها مفكرون يشعرون بمسئوليتهم الاجتماعية فى المرحلة الدقيقة التى يمر بها مجتمعنا فى الوقت الراهن من أمثال الدكتور محمد دويدار والراحل الدكتور شكرى عياد، مقابل الشارع السلفى الذى يرفض إلا ما تدعوه إليه «نفسه»، وما يحثه عليه «ضميره» الذى لا يقبل قيدا عليه من العقل أو تمحيصا هادئا دقيقا لتصوراته التى يعتقد اعتقادا راسخا أنها مطلقة لا تقبل المراجعة، أما إذا كان الأخ المسيرى يقصد هذه الموازاة دون أن يعلنها فى نص مقاله الذى حاول فيه أن يقدم أو بالأحرى أن يعرض نقد «مدرسة فرانكفورت» لمفهوم «العقل الأداتى» الذى انصب عليه تفنيدها للفكر العقلانى الغربى التقليدى، فقد كان الدكتور المسيرى منغمسا حتى أذنيه فى تبعيته للفكر الغربى عندما تصور أنه قد أخذ مأخذا على دعاة العقلانية فى نهاية القرن العشرين من الفكر والاجتهاد العربى المستنير، فما أشد البون بين عدوانية «العقل الأداتى» السائد فى «حضارة» الغرب الحديث، وهو الذى أشار إليه «ماكس فيبر» بالعقلانية الشكلية Formaler Rationalismus، والدعوة إلى التمحيص العقلانى الواعى لهواجس نفسية تلبس ثوب العقيدة لتقترب من البسطاء من أبناء الشعب وتستغل ما يعانون من إحباط واعدة إياهم بالخلاص يأتيهم من السماء، أقول: ما أشد البون بين ما قصدت «مدرسة فرانكفورت» إلى «نقده» وما يحث عليه مفكرونا العقلانيون من ضرورة مناقشة أفعال الناس فى حياتهم اليومية على

أسس لا تعصف بها أحكام مسبقة مهما ادعت من مبررات، ولعل من بين تلك المزالق المؤدية إلى سحب تلك الأحكام المسبقة على واقع مختلف جد الاختلاف، هو ما يفعله الأخ المسيرى عندما يسحب «الخطاب العقلى الأداتي» و«الخطاب النقدى» فى الفلسفة الغربية الحديثة، على التوجه العربى العقلانى النقدى فى مجابهة التسلط اللاعقلانى السلفى بكل رومانسيته اللاتاريخية وأحلامه الوردية، فأبدا لم ينزع الخطاب العقلانى العربى الحالى إلى أن ينفى قيمة التراث الدينى، وإنما هو يدعو إلى الاجتهاد ابتداء من تأمل واقع علاقاتنا الاجتماعية الحالية، وليس من تصورات أو تبريرات أيا كانت نابعة من سياقات مجتمعية ثقافية سابقة فى تاريخنا، أو من خطابات فكرية وصراعات مجتمعية خاصة بغيرنا من مجتمعات الغرب أو الشرق.

فى نقد «الجدل السالب»(*)

كثر الحديث عن «مدرسة فرانكفورت» ونظريتها «النقدية» باللغة العربية، وبلغ البعض من حماسه لتلك المدرسة أن تمنى لو وضع على رؤوس أصحابها عقالا عربيا! أما البعض الآخر فتصور أنها امتداد. وتجديد للفكر الماركسى. لذلك وجب علينا مناقشة تلك التصورات من ذات اليمين وذات اليسار لاسيما وأن عامة المطلعين على أعمال هذه المدرسة من المثقفين العرب يلجأون إلى ترجمات ومصادر ثانوية بلغات أوروبية غير اللغة الأصلية التى حرر بها هؤلاء كتاباتهم وهى الألمانية. أما أولئك الذين رجعوا إلى الأصول الألمانية من المثقفين العرب، وهم القلة بالطبع، فكانوا لفرط إيجابيتهم فيما قدموا من عرض لأفكار هذه المدرسة السالبة، أو مدرسة الجدل السالب، كمن يصور شباب «الهيبى» الذين يطلقون شعورهم ولحاهم ولا يستحمون بالشهور

(*) مجلة الهلال سبتمبر ١٩٩٥.

وكأنهم حليقى الذقون يرتدون قبعات أنيقة فوق رءوسهم وربطات عنق فاخرة على صدورهم!.

أصول مدرسة فرانكفورت

خرجت مدرسة فرانكفورت بنظريتها «النقدية» إلى المجتمعات الرأسمالية الغربية الحديثة من عباءة فصل من كتاب «التاريخ والوعى الطبقى» الذى صدر عام ١٩٢٣ لمؤلفه المفكر المجرى المعروف «جيورج لوكاتش». أما هذا الفصل من ذاك الكتاب الذى حرره «لوكاتش» – كمعظم أعماله – باللغة الألمانية، فعنوانه: التشيؤ» Ver-dinglichung وهو يعالج فيه على مدى مائة وخمسة وستين صفحة فكرة «التشيؤ» والصنمية أو «الفيتيشية» Fetisch التى تحدث عنها ماركس فى بضع صفحات قليلة من الفصل الأول من المجلد الأول من رأس المال Das Kapital، وذلك فى معرض تحليله للسلعة كأساس للعلاقات الرأسمالية فى المجتمعات الحديثة، ومناقشته النقدية لنظريات الاقتصاد السياسى الكلاسيكى فى هذا الصدد، وعلى رأسها نظريتى «آدم سميث» فى كتابه «ثروة الأمم»، و«ريكاردو» المنظر الأحدث عهدا للاقتصاد الرأسمالى الحديث.

فماذا كان يعنى ماركس بالتشيؤ؟ وكيف كان استقبال لوكاتش لهذا المفهوم؟ ثم كيف استقبلته عن لوكاتش مدرسة فرانكفورت لتبنى عليه صرح نظريتها «النقدية»؟

ينعى ماركس على الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، ومن ثم الحدى، بأنه يطمس الشكل المحسوس ذى الخواص الطبيعية والإنسانية للسلعة،

باعتبارها نتاجا لطاقات بشرية تلبى احتياجا إليها فى المجتمع، وهو ما يسميه ماركس «القيمة الاستعمالية» للسلعة. فعندما يساوى الاقتصاد السياسى التقليدى بين جميع أنواع السلع بأن يتخذ من المتوسط الاجتماعى للوقت اللازم لإنتاج أيا من تلك السلع وحدة قياسية لتقدير «قيمتها»، ومن ثم يساوى بين جميع أنواع السلع بناء على هذا المقياس المجرد، فإنه لا ينفى وحسب تلك الخصوصية التى تتميز بها كل من تلك السلع من خلال صفاتها الطبيعية وطرق تعامل الإنسان مع الطبيعة وتحويلها لإشباع احتياجاته، فذلك كله لا يمكن أن يظهر أو يتبدى للعيان فى ظل الحساب المجرد لـ «قيمة» السلعة فى السوق، بل يزيد على ذلك بأن يضفى على السلعة طابعا صوفيا أسطوريا: فالجانب الحسى الواضح من الإنتاج الاجتماعى يصبح عصيا على الإدراك بمجرد أن يصبح ذلك الإنتاج سلعيا، أى بمجرد أن ينتج للتبادل مع غيره من السلع فى السوق الرأسمالية. فهو بذلك يتخذ سمتا «شيئيا» ذا قيمة موحدة لا يمكن النفاذ منها إلى قيمته الاستعمالية المتفردة. بل وأكثر من ذلك، فهو يحيل العلاقة بين المنتجين فى المجتمع إلى علاقة بين «أشياء» منفصلة عن منتجيها ومطروحة للتبادل فى السوق، وأما العلاقة بين السلع فتبدو كأنها علاقة بين أشخاص. من هنا كان توصيف ماركس لهذه الظاهرة بالتشيؤ. فماذا فعل «لوكاتش» فى كتابه «التاريخ والوعى الطبقى»؟ تلقف هذا النقد الذى وجهه ماركس إلى العلاقات الرأسمالية الحديثة من خلال نقده لمنظريها وأطلق لنفسه العنان فى النظر إلى هذا التناقض بين القيمة الاستعمالية للسلعة وقيمتها التبادلية نظرة مطلقة تدين مجمل العلاقات الاجتماعية فى ظل

الرأسمالية. وهو ما يمكن رده إلى تأثره بهيجل ونسقه الفلسفى المغلق، وهو التفسير الذى كان يميل إليه «آلتوسر» Althusser وأنصاره من أهل اليسار الفرنسى الرافض لأية أثر للهيجلية فى الماركسية، أما التفسير الأقرب إلى الصواب فهو تأثر لوكاتش فى شبابه بـ «ماكس ڤيبر» Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠) تأثرا جليا حتى ليمكن إرجاع مختلف مقولاته التفسيرية لظاهرة التشيؤ فى المجتمع الرأسمالى إلى كتاب «ڤيبر» (الاقتصاد والمجتمع). ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر مقولة سيادة الحساب الكمى فى العلاقات الرأسمالية الحديثة، انظر: جيورج لوكاتش: التاريخ والوعى الطبقى (بالألمانية)، طبعة لوخترهاند، ١٩٦٨، ص ١٧٧، والتى يزيد «ماكس ڤيبر» فيعتبرها ظاهرة خاصة بالغرب (فى كتابه «الاقتصاد والمجتمع» Wirtschaft und Gesellschaft، الجزء الأول، طبعة «كيبنهوير» و«ڤيتش»، كولونيا - برلين، ١٩٦٤، ص ٦٥). ومن المعروف أن منهج «ماكس ڤيبر» الذى تأثر به «لوكاتش» ينحو - على العكس من ماركس - إلى التفسير الثقافى للظواهر الاجتماعية والاقتصادية، فلعل لوكاتش عندما وضع فى مقدمة فصله عن التشيؤ شعارا فى صورة مقتطف من كتاب ماركس: «فى نقد فلسفة الحقوق عند هيجل» نصه كالتالى: «أن تكون راديكاليا هو أن تمسك بجذور الأشياء، أما جذور الإنسان، فهو الإنسان نفسه»، كان يستعد لقراءة «رأس المال» على نحو فلسفى مثالى يجعله أقرب ما يكون إلى المنهج الڤيبرى. فبينما كان ماركس يكشف التناقض الهيكلى فى الرأسمالية من خلال نقد التنظيرات المبررة لها فى الاقتصاد السياسى الكلاسيكى بهدف تحقيق علاقات إنسانية أكثر

عقلانية، إذ بـ «لوكاش» يتوقف عند إدانة الرأسمالية ورفضها كليا (ولعل هذا الرفض الكلى لها هو الذى يميزه عن «ماكس ڤيبر» ، وإن تأثر بمقولات منهجه) . من هنا كان استقبال مدرسة فرانكفورت، منذ أن أسست فى عام ١٩٣٠ ، لهذا الموقف المعرفى عن لوكاتش، وقد تمثل ذلك بصورة واضحة عند «ماكس هوركهايمر» Max Horkheimer أول مدير لمعهد الأبحاث الاجتماعية Institut fuer Sozialfors-chung فى فرانكفورت، وأقدم مؤسس للنظرية النقدية Kritische Theorie التى عرفت بها مدرسة فرانكفورت، وذلك فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٤٧ تحت عنوان: «نقد العقل الأداتى Kritik der in-strumentellen Vernunft وهو الذى انهال فيه بالنقد الرافض على العلاقات الرأسمالية فى الغرب الحديث من خلال ما أسماه «العقل الأداتى» السائد فى تلك العلاقات بكل ما يتسم به من الاعتراضات التى سردها لوكاتش فى نقده للرأسمالية، مع إضافة جانب جديد طالما ركزت نقدها عليه مدرسة فرانكفورت، وهو تشيؤ المنتجات الثقافية فى السوق الرأسمالية الحديثة باعتبارها سلعا خاضعة لقانون القيمة، ومن ثم فهى سادرة فى تزييف الوعى العام بالطبيعة والمجتمع . وامتدادا لهذا النقد الكلى للعلاقات الاجتماعية وأشكالها الثقافية فى ظل آليات الرأسمالية الهرمة كان الكتاب الذى اشترك هوركهايمر فى تأليفه مع زميله آدورنو Theodor W. Adorno أثناء إقامتهما فى المهجر الأمريكى، وإن صدر عام ١٩٤٤ ، أى قبل الكتاب السابق ذكره لـ «هوركهايمر» تحت عنوان: جدل التنوير Dialektik der Aufklae-rung . وعلى الرغم من أن هذا الكتاب هو الأكثر ذيوعا عن مدرسة

فرانكفورت، لأنه صدر كذلك باللغة الإنجليزية بحكم تأليفه فى بيئة أمريكية كان أصحاب المدرسة حريصين على التواصل معها، إلا أنه كان - بالمقارنة بسائر مؤلفات أقطاب هذه المدرسة - من أقلها إقناعا للقارئ الممحص (وهنا تكمن المفارقة)، خاصة إذا قورن بكتاب هوركهايمر (نقد العقل الأداتى)، أو بسائر مؤلفات تيودور آدورنو ولاسيما كتابه المعروف «الجدل السالب» Negative Dialektik (١٩٦٦). ولعل مرجع ذلك إلى أن اللغة الإنجليزية - بعكس الألمانية - تبسيطية بطبيعتها، فضلا عن أنها ليست اللغة الأم لمؤلفى «جدل التنوير» وهنا تلعب اللغة دورا وسيطا مهما فى صياغة الأفكار، وخاصة عند «آدورنو» إذ كان يكتب الألمانية كما يؤلف الموسيقى الحديثة بتراكيبها المعقدة (تعلم التأليف الموسيقى على ألبان برج Alban Berg فى فينا عام ١٩٢٥، وكانت معظم كتاباته فى النقد الموسيقى، وهو ولع قديم عنده يرجع إلى افتتانه بأمه التى كانت مغنية أوبرا، وعنها اتخذ لقبه: آدرونو، بينما حرص على ألا يظهر اسم عائلة والده «ڤيزنجروند» Wiesengrund نظرا لأنه يشى بأصوله اليهودية، واكتفى بوضع الحرف الأول من لقب والده ليكون اسمه Theodor W. Adorno.

العزوف عن الممارسة

انحصرت فلسفة «آدورنو» وهو أكثر أقطاب مدرسة فرانكفورت تألقا وذيوعا، فى نقد المجتمع الرأسمالى الحديث بآلياته السلعية المتشيئة، إلا أنه يرى أنه حيثما يحتوى المجتمع الوعى ويحدد مساراته تماما، لا يصبح النقد ممكنا سوى للأفراد بفضل ما يتمتعون به من ذاتية. وبذلك

يحول آدورنو في جدله السالب إمكانية التغيير الاجتماعى إلى داخل الذات الفردية المعارضة للمجتمع. إذ أنه إذا كان المجتمع هو السلب؛ وهو الزيف المطلق، فلا عثور على الحقيقة سوى فى أعماق الفرد. فكل ممارسة عملية فى ظل الخداع الاجتماعى القائم فى العلاقات الرأسمالية الحديثة تؤدى بتلك الممارسة إلى مشاركة فى ذلك الفعل الاجتماعى المخادع، ومن ثم إلى تكريسه وتثبيته، فالحل الوحيد إذن عند آدورنو هو الركون إلى الذات المتأملة العازفة عن أية ممارسة اجتماعية.

كان طلبة الجامعات الألمانية، أثناء ثورتهم الشهيرة فى عام ١٩٦٨، شديدى الانبهار فى أول الأمر بنقد مدرسة فرانكفورت للنظام الرأسمالى الاستهلاكى الذى سأموه، ولكنهم عندما تبينوا أن ذلك النقد يحاول أن ينقل ثورتهم على سوءات الرأسمالية فى مجتمعاتهم إلى داخل ذواتهم الفردية اقتحموا معهد الأبحاث الاجتماعية فى جامعة فرانكفورت، وطالبوا أقطاب النظرية النقدية، وعلى رأسهم تيودور آدورنو، أن يخرجوا من أبراجهم التأملية الذاتية إلى معترك الممارسة اليومية، إدراكا من أولئك الطلبة أن هذا الموقف المتأمل العازف عن الممارسة هو أطيب المواقف لتكريس الآليات نفسها التى ثاروا عليها فى مجتمعاتهم، والتى ادعى أصحاب تلك المدرسة رفضهم لها.

* * *

اليهود وعقلية التذاكر
أدورنو وهوركهايمر
والصراع العربي الإسرائيلي (*)

د. عبد الوهاب المسيري

كتب الدكتور مجدى يوسف فى مجلة الهلال عدة مقالات يدور معظمها حول مدرسة فرانكفورت، بعد أن لاحظ أن الحديث الدائر عنها باللغة العربية قد كثر هذه الأيام. ومع هذا، لم يشر الكاتب إلى أى من هذه المقالات، حتى نقرأها معه، وحتى نعرف مضمونها الحقيقى ونشاركه فى الحوار، خاصة وأنه يضيف قائلا: «وبلغ البعض من حماسه لتلك المدرسة أن تمنى لو وضع على رؤوس أصحابها عقالا

(*) مجلة الهلال نوفمبر ١٩٩٦

عربيا. وهذه صورة أقل ما توصف به أنها خفيفة الظل، ولنتخيل معى هوركهايمر وأدورنو وقد لبس كل واحد منهما عقالا عربيا، وكأنهم سياح فى الهرم أو بجوار ملهى ليلى! ومع هذا تظل هذه الصورة خالية من أى معنى أو مضمون لأنه لم يتنازل ويفصل معنى الصورة.

وبعض ما جاء فى مقالات الدكتور مجدى يوسف يستحق الرد والبعض الآخر يتطلب التوضيح. ولأبدأ بنقطة وردت فى مقال بعنوان «فى نقد الجدل السالب» (الهلال سبتمبر ١٩٩٥). فقد أراد الدكتور أن يتناول موقف أحد مفكرى مدرسة فرانكفورت (أدورنو) من الصراع العربى الإسرائيلى، ولكن بدلا من أن يعطينا صورة كاملة مركبة (وهو كما يخبرنا يجيد الألمانية والاطلاع على المصادر الأصلية)، فقد اكتفى بأن أخبرنا عن مقابلة تمت بينه وبين أدورنو عام ١٩٦٨، حين أخبره أدورنو «بعضمة لسانه» أنه متعاطف تماما مع إسرائيل، و بناء عليه، وبعد هذه الواقعة الخطيرة المذهلة، فقد الرغبة فى الكتابة عن أدورنو!

قضية خطيرة

وطريقة تناول الدكتور مجدى يوسف لقضية بمثل هذه الخطورة والتركيب تثير الدهشة. لا بأس من أن يذكر الكاتب تجربته الشخصية، ولكن أن يختزل فكر واحد من أهم كتاب القرن العشرين وأكثرهم أهمية بخصوص قضية بمثل هذه الأهمية فى عبارة واحدة قالها صاحبها فى لحظة عابرة، فهذا يدل على جسارة اختزالية. فموقف أدورنو وهوركهايمر من المسألة اليهودية والصراع العربى الإسرائيلى مرتبط برؤيتهم للكون وللعقل الأداتى والعقل النقدى (أنظر مقالنا فى الهلال -

أبريل ١٩٩٥) ولا يمكن أن نصل إلى فـهم هذا الموقف إلا من خـلال عملية تفكيكية تركـيبيـة تتجاوز التلقى المبـاشر لعبـارة واحـدة قالـها صاحبها!

كان اهتمام هوركـهايمر وأدورنو باليهود و اليـهودية كبيرا، ولكنه لم يكن مـركزيا، إذ أنه ينبع من اهتمـامـهمـا العميق بقـضيـة أشمل وهى قضيـة القـمع والتسلط (التى تشكل الانشغال الأساسى بالنسبة لهما). فالعداء لليهود ليس ظاهرة مستقلة من وجهة نظرهما، وإنما هو جزء من التـعـصب ضـد الأقليات والعـداء للديمقـراطيـة علـى وجـه العـمـوم، والعداء للرأسمالية فـى بعض الأحيان، فاليهودى لا يسقط ضحية عداء خاص موجه نحوه هو بالذات (ومع هذا فى كتاب الشخصية التسلطية يوجد مقياسان واحد لقياس التسلطية، وآخر لقياس درجة العداء لليهود).

وظاهرة القـمع ذاتهـا مـرتبطة فى فكر هوركـهـايمر وأدورنـو بالعقل الأداتى وبرغـبـة الإنسـان الغـربى فى السـيطرة على الطـبيـعـة، بل إن الحضارة بالنسبة للإنسان الغربى إن هى الا طقوس الهيمنة الكاملة على الطـبيـعـة، ولذا فـهى فـى واقع الأمـر ليـست حـضـارة، وإنما مـدنيـة وحسب.ويربط أدورنو وهوركهايمر بين العداء لليهود من جهة والعقل الأداتى من جـهـة أخرى، أى أن ظاهرة العداء لليهود تخرج من نطاق الاقتصادى والسياسى لتدخل فى نطاق المعرفى والحضارى. والعقل الأداتى عقل يود السيطرة الكاملة على الطبيعة، وهو اتجاه يتصاعد مع الفاشية. ولكن هذه الرغبة فى السيطرة غير المحدودة تولد عند صاحبها إحساسا بالذنب، ولذا فـالفاشى يسقط طموحه وطـمعه على اليـهودى فيحوله إلى الباحث عن السيطرة الكاملة.

ولكن لا يكتفى هوركهايمر وأدورنو بهذا التفسير بل أنهما يتعمقان فى القضية. فهما يذهبان إلى أن من يحاول السيطرة على الطبيعة لا يرى سوى القوة ولذا فصورة السعادة بلا قوة أو سلطة أو هيمنة تستفزه إلى درجة لا يمكنه تحملها لان مثل هذه السعادة ستكون سعادة حقيقية. (على عكس السعادة الزائفة التى تستند إلى القوة). واليهود - حسب رأى هوركهايمر وأدورنو - يتمتعون بسعادة لا تستند إلى أى قوة أو سلطة، بل أنه يتم خلط اليهود بالطبيعة ذاتها فى الوجدان الغربى فهم يتقاضون أجورا بلا عمل ولهم منزل ووطن بلا حدود، ودين بلا أساطير. ولكن المفارقة الكبرى تكمن فى أن اليهود رمز الطبيعة هم أيضا رمز المدنية فى الوجدان الغربى، والمدنية معادية للطبيعة. فاليهودى مرتبط دائما بعمليات الريادة والتقدم والهيمنة على الطبيعة. لذا حينما تمردت الطبيعة على الحضارة (أى المدنية) كما حدث مع ظهور اللاعقلانية فى الغرب، أصبح اليهود هم موضوع الكره. فالفاشية تجعل الثورة ضد قمع الطبيعة آلية لقمع الطبيعة وهكذا تمت التضحية باليهود الذين كانوا آلية الهيمنة على الطبيعة، من أجل آلية أكثر شمولا للهيمنة عليها. إن هوركهايمر وأدورنو يذهبان إلى أن ظاهرة العداء لليهود ليست انحرافا عن الحضارة الغربية فهى مرتبطة بظهور العقل الأداتى الذى لا يضطهد اليهود وحسب بل وكل البشر والطبيعة بأسرها ولذا فإنهاء ظاهرة العداء لليهود أن يتحقق إلا مع محاولة قمع الطبيعة ذاتها.

ولكن بعد عام ١٩٤٧ وبعد سقوط هتلر أضاف هوركهايمر وأدورنو بعدا جديدا لإدراكهما لظاهرة العداء لليهود. فقد بدءا يريان أن العداء

لليهود ليس مرتبطا بالعقل الأداتى وحسب وإنما مرتبط بالعقلية الاختزالية «عقلية التذاكر» ككل. والفكر الفاشى «فى تصورهما» ليس مهما فى ذاته، وإنما تعود أهميته إلى أنه تعبير عن هذه العقلية التى تتسم بالإسقاط الزائف ومحاولة إلغاء الموضوع تماما وتصفية الآخر. فالعداء لليهود متجذر فى اتجاه العقل الغربى نحو إنكار ما هو ليس شبيها لـ «الآخر» والذى يشجع النزعة الشمولية نحو الهيمنة للحضارة الغربية. واليهود بهذا المعنى برفضهم أن يندمجوا فى هذه الحضارة يشكلون عقبة أمام عملية دمج البشر وإدخالهم فى شبكة السببية والهيمنة والإدارة الرشيدة حتى أصبح المجتمع الإنسانى مجتمعا ذا بعد واحد.

ثم بدأ هوركهايمر يحاول تفسير بعض جوانب فكره ورؤيته للكون بالعودة لبعض العناصر الأساسية فى العقيدة اليهودية. فصرح بأن رفض مدرسة فرانكفورت أن تصف المجتمع المثالى هو المعادل الحديث للخطر اليهودى القديم على النطق باسم الإله. وفى محاولة للتفريق بين فكره وفكر ماركس فهو يرى أن ماركس تأثر بالمشيحانية اليهودية «التى تركز كثيرا على فكرةالمجتمع الطوباوى». أما هو فيرى أنه تأثر بتحريم تصوير الإله. ولكن رغم هذا التحريم يظل الإله هو محل التطلع والتشوق.

عنصر النفى

إن ما يحاول هوركهايمر قوله هنا هو أن فكر مدرسة فرانكفورت لم يسقط فى عقلية نهاية التاريخ المشيحانية على طريقة ماركس، بل احتفظ بالنسق مفتوحا وبالتجاوز نحو حقيقة لا نهائية. وهو يرى أن

ذلك هو الترجمة العلمانية لبعض المفاهيم اليهودية «مثل تحريم نطق اسم الإله وتحريم تصويره». وإذا أردنا ترجمة هذا المصطلح شبه الدينى إلى مصطلحنا الفلسفى لقلنا أنه بينما ورث ماركس الحلولية اليهودية والنزعة نحو التجسد فيها، فقد ورث هوركهايمر النزعة التوحيدية اليهودية التى ترى الإله منزها عن المادة «الطبيعة والتاريخ» لذا لا يمكن أن يتجسد الإله وينتهى التاريخ، وينغلق الجدل وينتهى التجاوز. ويرى هوركهايمر أن اليهود فى علاقتهم بالشر بهذا يمثلون عنصر النفى «بالمعنى الفلسفى» وهو ظاهرة صحية إيجابية، إذ أنه بدون هذا النفى يصل التاريخ إلى نهايته وتسود الشمولية. وتطور موقف هوركهايمر من اليهود هو تعبير عن تطور موقف من الماركسية. فقد انتقل من الإيمان بالبروليتاريا كآلية استرجاع الكل إلى الإيمان بأن أكثر ما يمكن أن يؤمل فيه الإنسان هو الاحتفاظ بجيوب من النفى، ومن ثم تزايد اهتمامه باليهود وبالعقيدة اليهودية. ومن هذا المنظور أصبح المفكر صاحب العقل النقدى «فى مقابل العقل الأداتى» هو اليهودى الذى يرفض أن يستوعب فى آليات المجتمع، وأصبح العداء لليهود هو تعبير عن تلك الاتجاهات فى المجتمعات التى تنحو نحو الشمولية والسيطرة على الطبيعة والإنسان.

لكل هذا كانت استجابة هوركهايمر لتأسيس الدولة الصهيونية مبهمة للغاية فاليهود بعد أن كانوا جيبا من جيوب النفى الأساسية ورمز أمل تحقيق العدل فى نهاية الزمان تحولوا إلى مجرد أمة مثل كل الأمم. دولة قوية يتبعها جيش له قياداته العسكرية وأصبح يتبعها صناديق الجباية الخاصة بها، أى أن هوركهايمر ما انفك يرى، شأنه فى هذا شأن

روزنزفايج أن اليهود «شعب غير تاريخي» وأن دخوله التاريخ ومعترك السياسة هو تصفيه لهويته اللا تاريخية هذه.

إن الصهيونية فى تصور هوركهايمر هى تعبير عن عدم الإيمان بالتعددية السياسة والثقافية، فإسرائيل هى مجرد دولة، قد تكون دولة مضطهدة تأوى المضطهدين ولكنها مع هذا ليست صهيون التى وردت فى العهد القديم حيث يعيش كل الأتقياء من كل الشعوب فى سلام.

ثم ردى على تعقيبه:

فى منهج القراءة (*)

فى قراءة النصوص نهجان أحداهما يقتصر على اقتفاء أثر الأفكار فى انتقالها وترحالها من ثقافة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن سياق محدد إلى سياق مختلف، دون أن يتساءل عن أسباب الأخذ بهذه الفكرة أو تلك، على هذا النحو أو ذاك فى سياق ثقافى مجتمعى مختلف عن ذلك الذى نشأت فيه. وكأن الأفكار روح هائمة فوق كل الثقافات والمجتمعات بغض النظر عن أسباب نشوئها وتحولاتها عبر الزمان والمكان، فهى تظل - حسب هذا النهج - تدور فى عالم الأفكار السرمدية. أما المنهج المغاير لهذا التوجه، فهو الذى ينظر إلى الفكرة ليس فقط فى إطار علاقتها بالأنساق الفكرية والنظم القيمية فى ثقافة اجتماعية محددة، وإنما يتساءل بالمثل عن الأسباب التى دعت إلى

(*) مجلة الهلال مايو ١٩٩٦، وهو تعقيبى على مقال د. عبد الوهاب المسيرى: اليهود وعقلية التذاكر: أدورنو وهوركهايمر والصراع العربى الإسرائيلى، مجلة الهلال يناير ١٩٩٦.

ظهور الفكرة أو تبنيها في هذا السياق أو ذاك على هذا النحو أو ذلك. وهنا لا يلبث القارىء الممحص أن يتبين أن الإجابة الشافية على هذا التساؤل الأخير لا يمكن أن تكون فى ثنايا الفكرة موضوع البحث، ولا فى علاقتها بسواها من الأنساق الفكرية، وإنما فى موقفها من العلاقات بين الناس فى مجتمع محدد كما يتمثل ـ هذا الموقف ـ فى معارضته أو مآزرته لمختلف التيارات الثقافية المسودة أو السائدة فى ذلك المجتمع. وهو ما يترتب عليه أن اختلاف الموقع والمصلحة التى يمثلها صاحب الفكرة في علاقة اجتماعية معينة يمكن أن يفضى ، بل غالباً ما يفضى إلى تغير فى أفكار الشخص «ذاته»، وهو الأمر الذى يصعب إن لم يستحل تفسيره من داخل خطابه الفكرى وحده، مما يطرح مسألة الهوية على بساط البحث المتسائل: فكيف يمكن أن يكون الشخص هو الشخص «نفسه» فى مراحل مختلفة ـ بل قد تكون جد مختلفة ـ من حياته؟ وهل يجوز لباحث جاد يريد لبحثه أن يحظى ببعض المصادقية أن يلجأ لأى نص لمؤلف أو مفكر أيا كانت توجهاته دون تعيين المرحلة التاريخية التى مر بها صاحب النص فى سياق مجتمعى ثقافى معين؟ وإلا فكيف له أن يقف على الأسباب التى حدت بصاحب الخطاب الفكرى أن يتخذ موقفه من سائر الخطابات الفكرية المعاصرة له أو السابقة عليه أو أن يبدل من موقفه هذا فى مراحل أخرى من حياته؟

أردت بهذه المقدمة المنهجية أن أضع الإطار الذى أحاول أن أفهم من خلاله «نهج» الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى قراءة التيارات الفكرية المعاصرة، وبخاصة في قراءته لإنتاج مدرسة فرانكفورت «النقدية». وإذا كان من الواضح أن الدكتور المسيرى أبعد ما يكون عن

المنهج الأخير الذى أشرت إليه (الثقافى المجتمعى) فى أسباب نشوء وتبدل الظواهر الفكرية، فهو فى مقاله المنشور بدائرة الحوار (مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٩٦) الذى يحاول أن يناقش فيه ما سبق أن نشرته فى مجلة الهلال حول مدرسة فرانكفورت (عدد سبتمبر ١٩٩٥) تحت عنوان «فى نقد الجدل السالب» ليس قادراً على تجاوز التهويمات اللاتاريخية للأفكار، إذ أنه يحاول أن «يرد» على نقدى لمدرسة فرانكفورت من خلال سرد تبريرها الأيديولوچى لمواقفها الفكرية دون أن ينتبه إلى السياق التاريخى المجتمعى المحدد لهذه المواقف الفكرية، وهو وجود أقطاب هذه المدرسة فى المهجر الأمريكى أثناء الحرب العالمية الثانية، وفى أعقابها مباشرة. ثم عودة أدورنو وهوركهايمر بعد ذلك فى الخمسينيات إلى جامعة فرانكفورت بألمانيا الاتحادية (الغربية) بعد اندحار النازى الذى كان قد تسبب فى لجوئهما إلى المهجر الأمريكى، فإذا كان أقطاب هذ المدرسة قد عرفوا بتمركسهم فى العشرينيات ومقتبل الثلاثينيات، فقد كان دافعهم إلى ذلك هو معارضة النازية المتطلعة إلى الحكم آنذاك بالانضمام إلى قوى اليسار فى ألمانيا. أما وقد نجحت النازية فى الوصول إلى السلطة فى ألمانيا، واضطر أقطاب هذه المدرسة إلى الهجرة إلى الولايات المتحدة، فقد اختلف الأمر جد الاختلاف، إذ لم يصبح تعاونهما وثيقًا وحسب مع اللجنة اليهودية فى نيويورك، وهى التى صدر عنها كتاب الشخصية التسلطية The Authoritarian Personality عام ١٩٥٠ الذى أشرف على تحريره هوركهايمر، وشارك فيه آدورنو بنصيب وافر من صفحاته، وإنما لم يستنكف ثلاثة من الأعضاء البارزين فى معهد الأبحاث الاجتماعية

Institut fuer Sozialforschung الذى كان يديره هوركهايمر منذ عام ١٩٣٤ فى المهجر الأمريكى بجامعة كولومبيا فى نيويورك، وهم «هربرت ماركوزه» Herbert Marcuse و «فرانتس نويمان» Franz Neumann و «أوتو كيرخهايمر» Otto Kirchheimer عن التعاون مع أول جهاز للمخابرات أنشىء فى الولايات المتحدة، وهو «مكتب الخدمات الاستراتيجية» Office of Startegic Services واختصاره OSS، وذلك فى قسم البحوث والتحليلات به منذ عام ١٩٤٢، وهو العام الذى دخلت فيه أمريكا بكل ثقلها فى الحرب العالمية الثانية. وقد امتد هذا التعاون حتى عام ١٩٤٧، وفى بعض الحالات، كحالتى هربرت ماركوزه وأوتو كيرخهايمر إلى ما بعد ذلك التاريخ بسنوات عديدة كما تقرر دراستان موثقتان نشرتا بالانجليزية - نبهنى اليهما الصديق الأستاذ السيد يسين - الأولى تحمل عنوان «من المعارضة السياسية إلى الاحتواء الفكرى: مدرسة فرانكفورت فى الحكومة الأمريكية منذ عام ١٩٤٢ وحتى ١٩٤٩».

From Political Dissent to Intellectual Integration: The Frankfurt School in American Government, 1942 - 49.

وصاحب هذه الدراسة جيدة التوثيق هو المؤرخ الألمانى «ألفونس زولنر» Alfons Soellner حيث كانت قد نشرت فى الأصل بالألمانية عام ١٩٨٧ كفصل من كتاب يحمل عنوان: «ألمانيا بعد هتلر» Deutschland nach Hitler (ص ١٣٦ - ١٥٠). أما الدراسة الثانية التى تؤكد على ما جاء فى هذه الدراسة من حقائق تاريخية، وإن فاقتها توثيقًا وتفصيلاً فهى للباحث الأمريكى بارى م. كاتس Barry M.Katz، الذى

يشى اسم عائلته بأصول جرمانية، وهو ينتسب إلى هيئة التدريس بجامعة ستانفورد المعروفة، فعنوانها: نقد الأسلحة: مدرسة فرانكفورت تنخرط فى الحرب The Criticism of Arms: The Frankfurt School goes to war وهى تقع من ص ٤٣٩ إلى ص ٤٧٨ من العدد ٥٩ (سبتمبر ١٩٨٧) من مجلة التاريخ الحديث Journal of Modern History الصادرة عن جامعة شيكاغو.

بطبيعة الحال كان تعاون الثلاثة: نويمان وكيرخهايمر وماركوزه مع مكتب الخدمات الاستراتيچية بعلم ومباركة هوركهايمر مدير معهد الأبحاث الاجتماعية الذى ينتسبون إليه، فلم يحدث أن فقد أحدهم وظيفته فى المعهد بسبب تعاونه مع الـ OSS، سلف CIA. بل إن نويمان عبر عن إحساسه بالقلق لاهتزاز الأوضاع المالية لمعهد الأبحاث الاجتماعية بقوله أنه: لا يستطيع أن يتصور نفسه بدون ذلك المعهد. ولكنه عندما كان قائداً فكرياً لمجموعة المعهد فى مكتب الخدمات الاستراتيچية لم يكن هدفه، ولا هدف زملائه المتعاونين معه فى هذا الجهاز السرى مجرد الكسب المادى. إنما كان هدفهم هو التأثير على قرارات الحكومة الامريكية وسياساتها بإزاء تحطيم النازية فى ألمانيا، وإقامة نظام ديمقراطى جديد فى شطرها الغربى بعد انتصار الحلفاء، وكان الكتاب الذى نشره نويمان عام ١٩٤٩، أى قبل التحاقه بمكتب الخدمات الاستراتيچية بعام واحد، والذى يحمل عنوان: Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism (بنية وممارسة الاشتراكية القومية (النازية) من المعالم الرئيسية فى تحليل معهد الأبحاث الاجتماعية للنازية، حيث يقول فى مقدمته: لابد من إثبات التفوق الحربى للديمقراطية (الغربية) وروسيا السوفييتية (يقصد الاتحاد

السوفييتى) بالنسبة للشعب الألمانى. ثم يمضى فيقول: ولكن هذا ليس كافيًا فلابد من تقصير مدة الحرب بتقسيم ألمانيا، وتطليق عامة الشعب الألمانى من الاشتراكية القومية، وهذه هى مهمة الحرب السيكلوجية التى لا يجوز أن تفصل عن السياسات الداخلية والخارجية لمناوئى ألمانيا، فالحرب السيكلوجية ليست دعاية، وإنما سياسة (ترجمتى عن مقدمة الكتاب ص ص ١٣ ـ ١٤ رومان كما وردت كمقتطف فى دراسة Barry M. Katz المشار إليها فى هذا المقال). وبالفعل كانت مهمة كبار منظرى معهد الأبحاث الاجتماعية فى مكتب الخدمات الاستراتيجية منصبة على تحليل كل ما يرد إليهم من تقارير الصحافة الأوربية آنذاك، والاستماع إلى إذاعة الرايخ الثالث، وبرقيات بعثات الـ OSS فى لندن، ولشبونه، والجزائر واستوكهولم، وبرن، وتقارير استجواب سجناء الحرب، بل والرجوع إلى بعض المؤلفات المنشورة فى مكتبة الكونجرس، وذلك لتقديم تصور «دقيق» للأثر الممكن لخيارات السياسة الأمريكية فى جميع مجالات الحياة فى ألمانيا، ابتداء من أثر الدك بالقنابل على الروح المعنوية لعامة الشعب الألمانى، حتى تبدل مودات أزياء النساء الألمانيات (دراسة «كاتس» ص ٤٤٧). كان هدف أعضاء معهد الأبحاث الاجتماعية إذن هو التأثير على مستقبل ألمانيا بعد الحرب من خلال تأثيرهم على قرارات الحكومة الأمريكية وسياساتها بإزاء ألمانيا أثناء الحرب العالمية الأخيرة وبعدها، وكان طبيعيًا أن يصابوا مع مرور الوقت بخيبة أمل، إذ كانت الحكومة الأمريكية لا تصغى فى معظم الأحيان لنصحهم، بل تمضى فى قراراتها ابتداء من تصوراتها البراجماتية وليس استنادًا إلى تحليلاتهم الهيجيلية.

على أية حال، ألا يثور هنا السؤال التالى: كيف يتفق هذا الموقف المنخرط تماماً فى الحياة السياسية وصراعاتها من جانب معهد الأبحاث الاجتماعية مع ما عبر عنه أقطابه من رفض للانخراط فى هذه العلاقات الاجتماعية نفسها التى يغمرها التشيؤ السلعى الرأسمالى؟ (انظر مقالنا «فى نقد الجدل السالب»).

من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال لا تكون بترديد الخطاب الأيديولوجى لأقطاب مدرسة فرانكفورت، وإنما بكشف اللثام عن علاقة هذا الخطاب بمختلف الخطابات الثقافية فى ألمانيا وفى المهجر باعتبارها علاقة تفصح عن صراع اجتماعى فى شكل عراك ثقافى. وكما أن لكل معركة آلياتها التى من بينها التمويه والخداع، فكذلك تلجأ الخطابات الأيديولوجية فى نسقها الداخلى إلى مثل هذه الآليات التى نجدها فى الحروب الفيزيقية، وهنا تتراوح مواقفها إن لم تتناقض بين التوجه النظرى «المتعالى» أو الذى يبدو متعالياً على الواقع، أو ما يدعوه الأخ المسيرى الموقف الميتافيزيقى، والانقضاض النهوم على الحياة نفسها التى بدا ذاك الخطاب زاهداً وعازفاً عن الانخراط فيها!

من الواضح إذن أن تمنطق أقطاب مدرسة فرانكفورت بعباءة الماركسية كان لأسباب محض انتهازية هدفها إجهاض تيارات النقد الاجتماعى الجذرى «بإعلائها» إلى أغوار النقد الفكرى المتعالى على الواقع المجتمعى.

•

بقيت مسألة أخيرة رأيت أن أنهى بها مقالى: فقد تساءل الدكتور المسيرى فى بداية مقاله المنشور بعدد يناير ١٩٩٦ من مجلة الهلال عن تلك الكتابات التى أشرت إلى أنها أكثرت من الاهتمام بمدرسة

فرانكفورت باللغة العربية فى الآونة الأخيرة حتى يقرأها معنا (كذا!) وأنا أسوق إليه عدداً منها لافتاً للأنظار فى الأعوام القليلة الماضية:

د. عبد الغفار مكاوى: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، ١٩٩٣.

د. رمضان بسطاويسى: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت - أدورنو نموذجًا، القاهرة، ١٩٩٣، وللمؤلف نفسه مقال طويل فى الموضوع نفسه صدر فى مجلة ألف عدد ربيع ١٩٩٠، ص ص ١١٠ - ١٣٢.

بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، ترجمة د. سعاد حرب، بيروت، ١٩٩٠.

علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومى، بيروت (بدون تاريخ - غالبًا نهاية الثمانينات).

كما أن رسالة للدكتوراه قدمها الباحث زكى عبد الحميد إبراهيم ونوقشت فى نهاية عام ١٩٩٥ بكلية الآداب جامعة عين شمس، عنوانها: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - دراسة تحليلية لتقدير كفاءة النظرية فى فهم واقع العالم الثالث، مع محاولة التطبيق على المجتمع المصرى.

فهل يريد الدكتور أن نحيله إلى المزيد من الأدبيات باللغة العربية فى هذا الموضوع؟

مفهوم «الجيل» والإبداع (*)

بقلم: د. فتحى أبو العينين

تواجه النظم المعرفية الحديثة المعنية بدراسة عمليات التغير الاجتماعى والثقافى عموماً، وإبداعات الإنسان الفنية والأدبية بصفة خاصة، مشكلة نظرية ومنهجية تتعلق بطبيعة الصلة بين ما يطرأ على حقول الفن والأدب من تطورات وما يظهر فيها من تجديدات من جهة، والتتابع الزمنى للفرق والجماعات التى ينتمى إليها المبدعون من جهة ثانية. وفى سياق التعامل مع هذه المشكلة، برز مفهوم «الجيل» Genera-tion كأداة تسهم فى فهم وتفسير نشأة وتطور، وأيضاً اضمحلال وغياب التيارات الإبداعية فى سياقات تاريخية واجتماعية معينة. وقد أدرك المفكرون وعلماء الاجتماع الأوروبيون مدى أهمية قضية الأجيال كمدخل ضرورى لدرس علاقات الجماعات المبدعة بالمجتمع فى

(*) مجلة الهلال يناير ١٩٩٨.

استمراريتها وتغيرها، وكان إدراكهم هذا مؤسساً على حقيقة أن الأجيال، فى تتابعها، هى حاملة التغير الثقافى، وأن كل جيل يرث من الماضى أفكاراً وقيماً وتوجيهات، لكنه لا يكف، فى الوقت نفسه، عن تشغيل طاقاته وإنتاج ابداعاته الخاصة التى تلعب دوراً مهماً فى صياغة «روح العصر». من هنا يذهب عالم الاجتماع الألمانى كارل مانهايم إلى أن مسألة الأجيال يجب أن تؤخذ مأخذ الجد، لأنها تعد نقطة انطلاق أساسية فى فهمنا للحركات الاجتماعية والفكرية.

وثمة أمر مهم، تكشف عنه النظرة المتأنية الفاحصة لتاريخ الانشغال بمشكلة الأجيال تنظيراً وبحثاً، وهو أن الاهتمام بهذه المشكلة قد برز بصورة واضحة فى العصور الحديثة، خاصة فى القرنين الماضيين، نظراً للتقلبات والتحولات السريعة، نسبياً، التى تشهدها المجتمعات، وأن هذا الاهتمام يبرز أكثر عندما ينشغل المجتمع بقضايا كبرى أو يمر بأحداث عظمى كالحروب والثورات وتغير النظم السياسية، فهذه القضايا والأحداث غالباً ما تفضى إلى بزوغ مواقف واتجاهات ورؤى جديدة للعالم تسعى إلى إضفاء معان جديدةعلى الحياة الاجتماعية عامة، والحياة الثقافية والفكرية والفنية خاصة، وبدهى أن يؤدى ظهور هذه المواقف والاتجاهات والرؤى إلى الانشغال بمشكلة الأجيال. ولنا فى التاريخ الحديث والمعاصر أمثلة عدة نذكر منها الحرب الأمريكية الأسبانية عام ١٨٩٨، والأحداث السياسية والثورات فى أوروبا القرن التاسع عشر، والحربين العالميتين، وحركات الشباب والطلاب فى ستينيات هذا القرن، وهزيمة العرب فى حرب يونيو ١٩٦٧. فكل حدث من هذه الأحداث يشكل تجربة مؤثرة، يعايشها كل أبناء المجتمع

المعين، لكن الفئات العمرية التى تكون فى مرحلة التشرب والتكون هى التى تخبر التجربة بصورة أعمق، وتكون أكثر تأثراً بها، سلبًا وإيجاباً مما يخلق تمايزات بين الأجيال، ويحفز الباحثين إلى محاولة تفسير ما يظهر من تيارات جديدة فى حقول الابداع المختلفة.

ومن بين تلك القضايا والأحداث، تتبدى الحرب بوصفها الحدث الأهم والأخطر الذى يلعب أعظم الأدوار فى صياغة إشكالية العلاقة بين الأجيال. ويتجلى ذلك فى المفاهيم التى صارت راسخة فى الكتابات حول تاريخ الآداب المختلفة مثل «جيل ٩٨، Generacion 98 فى الأدب الأسبانى، و «الجيل الضائع» Lost Generation «والجيل المتعب» Beat Generation فى أدب أمريكا الشمالية، و «جيل الستينيات» فى الأدب العربى المعاصر. فمصطلح «جيل ٩٨»، مثلاً يشير إلى جماعة من الكتاب الشبان الذين هزتهم بشدة خبرة هزيمة أسبانيا أمام الولايات المتحدة الأمريكية فى حرب ١٨٩٨، ونظروا إلى هذه الهزيمة بوصفها تجربة عميقة الدلالات فى التاريخ الأسبانى، وأنها تقتضى وقفة لإعادة النظر فى أمور الثقافة والمجتمع وقد سعت تلك الجماعة، على الصعيد السياسى والأيديولوجى، إلى التجديد فى الحياة الاجتماعية الإسبانية، والاتجاه بفكرها إلى القوى الشعبية، والمطالبة بكسر حاجز العزلة والانغلاق إزاء الثقافة الأوروبية. أما على الصعيد الفنى، فقد تميز إنتاجها الأدبى بالتخلى عن فخامة اللغة والاتجاه إلى ضرب من «الرزانة» و «الموضوعية». وكانت تلك الجماعة تتكون من كتاب نظروا إلى أنفسهم بوصفهم يحملون «هما» أو «التزاما» تجاه اسبانيا Preocupacion por Espana وعرفوا، فى بداية تشكيل

جماعتهم باسم «جيل الكارثة» Generacion del desastre أى الجيل الذى ولد فكريا نتيجة لكارثة الهزيمة، ولم يطلق على «جيل ٩٨» إلا عام ١٩٣١ حين استخدم أثورين Azorin أحد أعضاء الجماعة هذا المصطلح كعنوان لإحدى مقالاته.

وفى النقد الأدبى العربى، بدأ استخدام مصطلح «الجيل» بصورة بارزة منذ ما يزيد على ربع القرن. صحيح أن عباس العقاد كان قد أصدر فى عام ١٩٣٧ كتابه المعنون «شعراء مصر وبيئاتهم فى الجيل الماضى» إلا أنه لم يكن معنيًا بمعالجة مشكلة الأجيال بمتضمناتها وأبعادها المختلفة، كما أنه لم يقدم معنى محدداً لمفهوم «الجيل» فى كتابه وعندما ظهر مصطلح «جيل الستينات» فى الكتابات النقدية، فإنه كان يشير إلى مواقف ورؤى جديدة بدأت تفد إلى الساحة الثقافية، يعبر عنها كتاب «جدد» خبروا تناقضات المجتمع فى فترة نمو وعيهم، وعاشوا تجربة هزيمة ١٩٦٧ القاسية بإرهاصاتها ولحظاتها الكابوسية وتداعياتها المتغلغلة فى النفس والمجتمع، وتأسست لديهم طموحات وأشواق نحو صياغة قيم جديدة فى الفكر والفن، وشرع هؤلاء الكتاب فى رفد الحياة الأدبية بأعمالهم الابداعية التى تحمل تلك الطموحات والأشواق.

التتابع الجيلى

وعلى الرغم من شيوع استخدام مفهوم «الجيل» فى الدراسات الإنسانية، خاصة تلك التى تهتم بدرس التيارات الابداعية المتتابعة والمتزامنة، فإن تعدد واختلاف المعانى التى أضفيت عليه أحياناً،

وغياب التحديد الواضح لتلك المعانى أحياناً أخرى، قد جعل المفهوم ملتبسًا وغامضًا، كما أدى إلى غياب نظرية متكاملة ودقيقة عن الأجيال حتى الآن، وربما يرجع ذلك إلى سيرة المفهوم نفسه،فكلمة «جيل» لا تمت، في أصلها، إلى التاريخ الأدبى والفكرى بأية صلة، بل تشير فى معناها الأساسى إلى التتابع الجيلى داخل الأسرة (الأب ـ الابن ـ الحفيد) . ولم تبدأ الكلمة فى الدخول إلى مجال العلوم الإنسانية إلا فى منتصف القرن التاسع عشر حين استعارها متخصصون فى تلك العلوم واستخدموها كمبدأ تفسيرى لفهم التناقضات بين الآباء والأبناء. ومنذ ذلك الوقت، صارت فكرة الأجيال تمثل نقطة التقاء بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، غير أن بعض المفكرين الوضعيين فى القرن التاسع عشر من أمثال كونت، وكورنو، ودرومية، ومنتريه، قد نزعوا إلى تفسير التغيرات التى تصيب البنى الاجتماعية والفكرية فى ضوء الحقيقة البيولوجية التى ينطوى عليها مفهوم الجيل فى معناه الأصلى، ونظروا إلى «تقدم» النوع البشرى باعتباره قائماً على أساس حيوى.

وقد استمرت هذه النزعة الحيوية فى القرن العشرين، كما هو الحال عند «فلهلم بيندر» الذى حاول تطبيق فكرة الجيل على تاريخ الفن متأثراً بالاتجاه الوضعى من ناحية والاتجاه الرومانسى من ناحية أخرى واتخذت محاولته الطابع البيولوجى، حيث ذهب فى دراسته المعنونة «مشكلة الجيل فى تاريخ الفن»، والتى ظهرت لأول مرة عام ١٩٢٦، إلى أن كل جيل يتميز بما أطلق عليه اصطلاح ENTELECHIE، أى قصدية طبيعية أو فطرية، تعد تعبيراً عن وحدة هدف الجيل وطريقته فى خبرة الحياة والعالم، وافترض «بيندر» أن هذه القصدية الفطرية

شيء يولد مع الجيل، ومن فعل الأسرار الغامضة للطبيعة، وأن قوتها تفوق تأثير العوامل الاجتماعية، بل إنها هي التي تحدد مصير كل جيل، وكان المفكر الإسباني أورتيجا أي جاسيت، قد عبر عن الفكرة نفسها في كتاباته المبكرة حين ذهب إلى أن أعضاء كل جيل يأتون إلى العالم وهم يحملون سمات معينة، وقد أفضى استمرار هذه النزعة إلى ضرب من التبسيط الشديد والمخل للمشكلة، وإلى صياغة تعميمات خاطئة.

وقد وجه كارل مانهايم، الذي كرس جزءاً مهما من أعماله لبحث الجوانب الإساسية لظاهرة الأجيال، نقداً شديداً لاصحاب الاتجاهات الوضعية، وذهب إلى أن استخدام مفهوم الجيل في الدراسات الإنسانية لا ينبغي أن يؤدي إلى فهم التغيرات في الرؤى والمواقف الإنسانية والفكرية، والاختلافات والاتفاقات بينها، سواء أكانت تلك الرؤى والمواقف متزامنة أو متغايرة زمنيًا، انطلاقًا من البنى البيولوجية، كموجات الميلاد مثلاً. فاستخدام المفهوم يعني فقط أن الدراسة السوسيولوجية التي تسعى إلى فهم هذا الجانب أو ذاك من موضوع الأجيال تشترط ابتداء وجود الواقعة البيولوجية الطبيعية المتمثلة في الميلاد والموت. وكان مانهايم مهتمًا بضرورة وضع الحدود بين الصياغة البيولوجية والبحث السوسيولوجي في مجال الدراسات الجيلية.

والواقع أن محاولات مانهايم لتخليص مشكلة الأجيال من الطابع البيولوجي - الرياضي الذي غلب عليها وسعيه إلى وضعها في سياقها التاريخي والثقافي تعد امتداداً لاجتهادات مهمة لمفكرين ألمان نذكر

منهم على وجه الخصوص فلهلم ديلتى الذى نظر إلى مفهوم الجيل بوصفه أداة تصورية مهمة يمكن من خلالها فهم مسيرة الحركات الفكرية والانجازات العلمية التى يقوم بها الإنسان. وقد أضاف ديلتى بعداً مهمًا إلى المفهوم حين أشار إلى أن كلمة «جيل» تنطوى على علاقة بين أفراد يعيشون فترة زمنية معينة ويوضح ذلك بقوله: إن الأشخاص الذين ينشأون معًا فى فترات زمنية متقاربة إلى حد ما، ويخبرون معًا خلال ما أسماه «سنوات الحساسية» Jahre der Emp-findlichkeit التطورات المهمة للأحداث الكبرى، يتميزون بنوع من التشابه والتقارب فيما بينهم، مما يجعلهم يكونون جيلاً، وأن الانجازات الفكرية لكل جيل تتأثر بالأوضاع الثقافية القائمة. ولما كانت تلك الأوضاع تختلف من جيل إلى جيل، فإن ذلك يؤدى إلى وجود نوع من التجانس داخل الجيل الواحد.

إن التطوير الذى قام به مانهايم لأفكار ديلتى يتمثل فى تأكيده على دور العلاقات المجتمعية التى ينهض عليها تشكل الأجيال ففى سياق هذه انعلاقات يلتقى أفراد، ويشكلون جماعات تناضل مع أو ضد، بعضها البعض، مكونة «وحدات جيلية» فى مختلف مجالات الابداع. والجيل بهذا المعنى يمثل «معية» Miteinander من أفراد لا ينظر إليهم بوصفهم جماعة ملموسة محددة، ولكن بوصفهم أشخاصاً موجودين فى وضع معين داخل المجال المجتمعى - التاريخى. وقد استخدم مانهايم مصطلح «السياق الجيلى» Generationszusammenhang ليشير إلى وجود نوع من التقارب بين تواريخ الميلاد الخاصة بأفراد معينين فى مجال مجتمعى - تاريخى معين، يجعلهم يتعرضون لذات الأحداث

والخبرات، وبالتالى يخلق إمكانية التشابه فى أفكارهم وطرق تصرفهم واستجاباتهم إزاء تلك الأحداث والخبرات.

والحق أن الفضل يرجع إلى مانهايم فى النأى بمفهوم الجيل عن الطابع الجينيالوجى الذى اتسم به لفترة طويلة. غير أن بعض الباحثين ظل متمسكاً بالتقسيم الكرونولوجى (الزمنى) لتتابع الأجيال، ويتضح ذلك فيما يذهب إليه كل من البير تيبوديه وهنرى بير من أن تواريخ ميلاد الكتاب تتجمع فى «حزم» حول تواريخ معينة، مما يوحى بوجود إيقاع منتظم للأجيال فى تاريخ كل ثقافة وكل أدب، وهى الفكرة التى أفضت إلى إثارة التساؤلات حول المدة الزمنية التى تستغرقها فعالية كل جيل.

استبعاد مفهوم الجيل

وفى رأيى أن هذه الصعوبات لا ينبغى أن تدفعنا إلى استبعاد مفهوم «الجيل» وإغفال ما يمكن أن يقدمه من إسهام فى فهم الحركات التجديدية فى تاريخنا الثقافى والأدبى المعاصر، وإن كانت تنبهنا إلى ضرورة اتخاذ جانب الحيطة وعدم الاندفاع إلى تبسيط الأمور. وربما أمكننا هنا صياغة اعتبارات أربعة أراها ضرورية فى تشكيل إطار عام يمكن ان يوجه الدراسات المعنية بمسألة الأجيال.

الاعتبار الأول

أن الأفراد الذين يمكن اعتبارهم أبناء جيل واحد هم أولئك الأشخاص الذين يشكلون جماعة تشترك فى عدد من العوامل تجعلهم مختلفين عن الأجيال الأخرى. ويكاد يتفق معظم الباحثين فى مجال

الدراسات الجيلية على أن أهم هذه العوامل هو عامل التشابه ليس بالضرورة فى تواريخ الميلاد، وإنما فيما تشير إليه مصطلحات مثل «الأوضاع المتقارية» و «المعية» (مانهايم) و «التزامنية» (ديلتى)، وهى تعنى أن أبناء جيل ما هم الأفراد الذين يعيشون فى ظل شروط مجتمعية واحدة، ويواجهون، كوحدة تاريخية واجتماعية، مصيراً واحداً مشتركًا. ووحدة أى جيل لا تولد معه، بل تنشأ نتيجة التماثل فى محتوى الوعى الذى يتكون لدى أبناء الجيل، والاشتراك فى المصير والطموحات الأساسية. وهذا التماثل يعبر عن نفسه فى النتاجات الأدبية والفنية التى يبدعها أبناء هذا الجيل، وفى تميز الجيل، بصورة أو بأخرى، عن الأجيال السابقة عليه واللاحقة له.

الاعتبار الثانى

إن حقيقة التشابه بين أبناء الجيل الواحد لا تلغى إمكانية وجود اختلافات داخلية فى الجيل نفسه. فوجود ظروف مشتركة لا يفضى بالضرورة إلى ردود أفعال متطابقة. والمواقف الجماعية فى المجال الاجتماعى - الثقافى لا يخبرها كل أبناء الجيل بطريقة واحدة فتلك الظروف والمواقف من شأنها أن تقدم فقط فرصة أو «إمكانية» لوجود اتجاه نحو طريقة معينة فى السلوك والشعور، والتفكير، وهذا الاتجاه «الممكن» لا يتحقق لدى كل أبناء الجيل بصورة متطابقة، بل بصور مختلفة. وهنا تتجلى جدلية الاتفاق والاختلاف داخل الجيل الواحد. وقد عبر اورتيجا أى جاسيت عن ذلك بقوله: إن أفراد الجيل الواحد قد يختلفون فيما بينهم فى إطار التشابه، وقد يكون اختلافهم جذرياً إلى

درجة أنهم قد يشعرون أحياناً أنهم غرماء، فى حين أنهم أبناء عصر واحد وعليهم أن يتعايشوا معًا. لكن المرء يمكنه أن يكتشف أن وراء تلك التعارضات الحادة وحدة فى الوضع. فمهما كان مقدار اختلافهم، يكون تشابههم أكبر، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع الزعم بأن من الضرورى وجود تجانس تام داخل الجيل الواحد، بل الأرجح هو وجود اختلافات فى اطار الوحدة الجيلية.

الاعتبار الثالث

أن كل مجتمع يضم أجيالاً مختلفة تتعايش معًا فى ذات الحقبة الزمنية. وتوجد بين هذه الأجيال أوجه اتفاق وأوجه اختلاف، ونظراً للاختلافات العمرية بين الأجيال، فإن كل جيل يستقبل الأحداث واللحظات التاريخية بصورة تختلف عن الصورة التى تستقبلها بها الأجيال الأخرى. وقد فطن بعض مفكرى القرن الثامن عشر إلى هذه الحقيقة، وعبروا عنها بعبارة صارت شائعة فيما بعد، وهى: «لا تزامن المتزامن»، التى تعنى أن الأفراد المتزامنين، أى الذين يعيشون فى عصر واحد، هم فى الوقت نفسه غير متزامنين، لأن كل مجموعة منهم تخبر العصر نفسه بطريقة مغايرة، وذلك بحكم الاختلاف فى الأعمار. ويوضح إى جاسيت ذلك بقوله أنه إذا كانت حياة الإنسان تنقسم إلى مراحل ثلاث هى الطفولة والشباب والهرم، فإن «اليوم» يعنى ثلاثة أوقات مختلفة، وبالتالى ثلاثة أشكال من الخبرة ومن الحياة، وذلك لأن رفقة العمر ورفقة العصر شيئان مختلفان. صحيح أنهما يوجدان فى فترة زمنية واحدة، لكنهما يتعايشان معاً من خلال

أعمار ثلاثة توجد بجانب بعضها البعض فى العصر الواحد، فيما يسميه أى جاسيت «لا تاريخية التاريخ».

الاعتبار الرابع

لئن كان الحديث عن الأجيال المختلفة يوحى بالحديث عن علاقة «الكبار» بـ «الشباب»، أو علاقة «الجديد» بـ «القديم»، فإن ذلك لا يعنى الحديث عن تواريخ ميلاد معينة، بل يعنى بالأحرى الحديث عن مواقف يمكن وصفها بأنها «نمطية»، بمعنى أنها تقابل مراحل حياتية أو عمرية متأخرة أو مبكرة من حياة الإنسان خلال مجال زمنى معين. بعبارة أخرى، فإن الجيل الأصغر يرى إسهامات وإنجازات الأجيال السابقة، ويحكم عليها من زاوية خبراته وتجاربه هو وفى جميع الحالات فإن الإنجازات التى توصل إليها جيل الكبار تشكل، بصورة أو بأخرى، شروطاً لبداية نشاط الجيل الناشىء الذى يتعامل مع هذه الشروط فى ضوء ما يقدمه لعصره من معرفة ومن وسائط، وفى ضوء اجتهادات أبنائه وقدراتهم الإبداعية.

هذه الاعتبارات الأربعة تفيد، فى رأيى، فى تحديد الاجراءات المنهجية التى يمكن أن يتبعها الباحث إذا كان بصدد إجراء دراسة حول ظاهرة من الظواهر الجيلية، خاصة فى حقل الإبداع الأدبى، وهو الحقل الذى تظهر فيه، ربما أكثر من غيره، الاختلافات بين الأجيال.

ولنختتم بضرب مثال، لو أخذنا «جيل الستينيات» بوصفه واحداً من أبرز الأجيال فى تاريخ أدبنا الحديث والمعاصر، فلا شك أن مفهوم الجيل، فى ضوء الاعتبارات التى ذكرناها، يمكن توظيفه فى إطار

مدخل سوسيولوجى يقربنا من فهم أعمق لخلفيات هذا الجيل الاجتماعية والثقافية، وعلاقته بغيره من الأجيال، وطبيعة ما أبدعه أبناؤه من أعمال أدبية، ومعنى هذه الأعمال فى ضوء السياقات الجيلية التى وجد فيها مبدعوها، كما يمكن أن يكون مفهوم الجيل أحد المبادىء التفسيرية عند معالجة الأعمال الفردية لأبناء هذا الجيل: وبمثل هذا الإجراء يمكننا النأى بالمفهوم عن المعانى التبسيطية والغامضة من ناحية، وإثبات جدواه فى درس الابداع الأدبى من ناحية ثانية.

* * *

ومناقشتى له:

فى نقد مفهوم «الجيل» (*)

سبق أن تعرضت بالنقد لغلبة الطابع الصوفى السيكلوجى على تقنية رواية الأجيال عند توماس مان «آل بودنبروكس» ونجيب محفوظ «الثلاثية»، وذلك فى دراسة لى صدرت بالإنجليزية فى نيويورك عام ١٩٨٥ تحت عنوان: «تحولات الأدب والمجتمع فى الآداب الأوروبية والعربية الحديثة»، ضمن أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن»[١]. وقد اطلع الأستاذ نجيب محفوظ على هذه الدراسة حال صدورها، وقبل حصوله على جائزة نوبل، وتحمس لمناقشتى فيها، لاسيما وأنه كان قد كتب إلىّ عام ١٩٧٥ مشيرا إلى أنه قبل أن يشرع

(*) نشر فى مجلة الهلال أبريل ١٩٩٨، ونعيد نشره هنا فى صورة جد موسعة (م.ى).

(١) انظر Literary And Social Transfonations: The Case Of Modern European And Arabic Literaures, in: Proceedings of the Xth Congress of the International Comparative Literature Association, New York, N. Y., 1985, Vol.1,pp. 51 - 7.

فى تأليف الثـــلاثيـــة اطلع، من بين مـــا اطلع، على رواية «آل بودنبروكس» لـ «توماس مان». ومن المعروف أن الأديب الألمانى قد منح على هذه الرواية جائزة نوبل فى ١٩٢٩.

كان النقد الأساسي الذى وجهته فى دراستى هذه لرواية الأجيال عند كلا الأديبين، الألمانى والمصرى، أنها تفضى عبر السرد، من خلال حيلها الفنية، إلى انطواء شخوصها على أعماقها النفسية، تلتمس فيها «الخلاص» فى رومانسية الفناء والتلاشى عند توماس مان، أو فى صوفية المثل العليا لدى نجيب محفوظ. وأذكر أن الأستاذ نجيب كان يناقشنى فى نقدى لقفز شخوص الثلاثية، لاسيما لدى الجيل الثالث: أحمد شوكت وعبد المنعم، إلى أعماقهم النفسية بدلا من الخوض فى معارك مجتمعهم، قائلا أن توجههم هذا كان فى روايته «نفسيا - اجتماعيا». ولكنى كنت - ولا زلت - أرى أن المشكلة الاجتماعية قد انسحبت عنده إلى الأغوار النفسية لشخوص الرواية كى تفضى فى نهاية الثلاثية إلى رؤية محض ذاتية تتمثل فى «الثورة الأبدية (التى) تتسع لكل التناقضات» (السكرية، ص ٣٢٩). ولعلنا نذكر جميعا أن سكرتير لجنة نوبل، عندما زار مصر، بعد حصول أديبنا الكبير على الجائزة، ما انفك يؤكد على «أهمية» تركيز الإبداع الأدبى على الرؤية الذاتية الشخصية للعالم. فكأنه كان يسعى للتأكيد على نفس ماتصديت له بالنقد، دون أن يقصد - بالطبع - أن يتعرض «بالنقد» لدراستى المشار إليها عاليه، وإن كان ليس من المستبعد تماما أن تكون لجنة الجائزة قد اطلعت عليها، لاسيما وأنها كانت منشورة بلغة متاحة للجنة فى الفصل الأول من المجلد الأول من أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب

المقارن، فربما كانت لها، من حيث لم أكن أدرى ولا أقصد، «عونا» على التعرف على رؤية العالم كما تتمثل من خلال تقنية إنتاج روائى رأت اللجنة أن يروج له عالميا. والمعروف أن من أهم أثار هذه الجائزة أنه بمجرد أن يحصل أديب عليها حتى تتسابق دور النشر فى جميع أرجاء العالم على ترجمة وطبع أعماله بلغاتها القومية. ومن ثم، فليس من المستبعد أن يكون من بين المحكات الرئيسية للاختيار[1] هنا الرؤية الأدبية للعالم التى تحرص اللجنة على عولمتها. فهل يحسن أن تكون تلك الرؤية الفنية كاشفة لإمكانات التغيير الإجتماعى، مشركة للمتلقى فيه من خلال النقد الفاعل لأوهام الاستسلام للوضع القائم، أم بالعكس، تساعد على إطفاء جذوة الجدل الاجتماعى فى لجة الأعماق النفسية لشخوص العمل الأدبى، فتسهم بذلك فى تكريس الوضع القائم بعلاقاته الاجتماعية الذرية السائدة فى أغلب أصقاع المسكونة، ومن ثم فى تسييد آليات السوق العالمية من خلال الترويج لرؤية للعالم لاتتناقض معها بل تدعمها فى نهاية المطاف؟ أو ليس من أفضل مايساعد على تكريس هيمنة السوق العالمية أن يظل كل فرد من أفراد المجتمع غارقا فى أعماقه النفسية، منطويا على رؤيته الذاتية للعالم كانطواء كمال عبد الجواد فى الثلاثية، وكأنه يعيش وحيدا فى جزيرة منعزلة وسط المحيط؟ ألا يسهل ذلك على السوق العالمية أن تستوعبه فى دوامتها

---

(١) ثبت صحة هذه الفرضية خاصة بعد صدور الكتاب التالى عام ١٩٩١ الذى ألفه عضو فى لجنة «نوبل» للأدب، وبتكليف من اللجنة Espmark, Kjell: The Nobel Prize in Literature. A Study Of The Criteria Behind The Choices, 1991. (جـــائزة نوبل للأدب: دراسة فى المحكات التى وراء الاختيارات تأليف شل اسبمارك) [يلاحظ أن حرفى Kj ينطقان بالسويدية كما ينطق حرف الـ ش بالعربية].

منتجا أو مستهلكا لما ينتجه لها من سلع، بدلا من أن يكون ناقدا لآلياتها واعيا بإمكان التحرر من هيمنتها؟ أولا يستحق عمل أدبى تساعد رؤيته الذاتية المثالية للعالم(١) على عدم تعويق عجلة السوق العالمية أن يروج له عالميا بمنحه جائزة «عالمية» كهذه من أطراف يعنيها تثبيت هيمنة آليات السوق؟

ومع ذلك فغبطتى عند سماع نبأ حصول الأستاذ نجيب على الجائزة لاشك فى أنها كانت صادقة، إذ صار العالم أجمع يعرف أن للعرب أدبا وثقافة معاصرة حية، بعد أن ظللنا طويلا على هامش الأدب العالمى(٢) .. ولكن هذا الذى يعنينا كعرب فى المقام الأول ربما لم يكن سوى «عاملا ثانويا مصاحبا» بالنسبة للجنة المانحة، وبغض النظر عن الحيثيات الرسمية، والمقارنات الأدبية المبهرة التى حرصت على إذاعتها على الملأ لتعليل إختيارها (وإلا لما حظر نشر محاضر جلسات اللجنة لنصف قرن)، إنما يكفينا تصريحات سكرتيرها عندما زار القاهرة، بما تحمله من توجه «تبشيرى» بأهمية أن يكون الأدب تجربة ذاتية شديدة الخصوصية، لنقف على محكات اختيارها. ومع ذلك فليس المقصود هنا رصد موقف «تآمرى» مسبق من جانب لجنة الجائزة، وإنما محاولة تفسير الحدود الأيديولوجية لإختياراتها ومن ثم آليات

---

(١) هذا هو بالضبط ماتؤكد عليه محكات اختيار جائزة نوبل للأدب، راجع: إسبمارك شل (مرجع سابق).

(٢) خاصة أنى كنت قد حاربت من أجل الاعتراف بالأدب العربى الحديث فى جامعات ألمانيا الإتحادية منذ أوائل الستينيات من القرن الماضى، وقمت بتأسيس هذه المادة للمرة الأولى فى تاريخ الجامعات الألمانية، وذلك فى عام ١٩٦٥ بجامعة كولونيا.

رقابتها الذاتية القائمة على محكات المؤسسة[1] . وربما أوضح السؤال الافتراضى التالى ما أعنيه: هل كان من الممكن - مثلا - لهذه اللجنة أن يقع إختيارها على «برتولت برخت» لتمنحه جائزتها، بالرغم من أن هناك إجماعا ما على أنه «شكسبير» القرن العشرين؟

فأى من «داريو فو»، «بشقاوة» تقنياته المسرحية الاعتراضية على أية سلطة كانت، حتى أنه كان يستشهد به من جانب الطلاب الثوريين فى ألمانيا وفرنسا عام ١٩٦٨، و «آستورياس»، بتنديده فى أعماله الروائية ببشاعة انتهاكات حقوق الإنسان فى أمريكا اللاتينية من جانب النظام السائد فى الولايات المتحدة الأمريكية، و«سارتر» بثوريته التى تنحصر مرجعيتها فى المسئولية الوجودية القابعة فى ذات الفرد مقابل العالم أجمع - لم تكن أى من أعمال هؤلاء، أو أعمال سواهم من الأدباء الحاصلين على هذه الجائزة، والذين لايمكن حصرهم جميعا هنا، بما تتميز به من تقنيات فنية محفزة للذوات المتلقية على اكتشاف وتغيير الأسباب الموضوعية المؤدية للبلاء والحروب وانتهاك حقوق الإنسان فى هذا العالم، مثلما فعلت مسرحيات برتولت برخت منذ أوائل الثلاثينات بخاصة. **فطالما ظلت الذات بمنأي عن التعرف الدقيق علي الموضوع، صارت قاصرة عن أن تؤثر فيه أو تغير منه شيئاً مهما بلغت درجة «ثوريتها».** من نفس هذا المنطلق الناقد للتقنية السيكلوجية فى رواية الأجيال، أتصدى اليوم لنقد مفهوم «الجيل» فى علم الاجتماع المعرفى الألمانى كما قدمه لنا الدكتور فتحى أبو العينين عارضا لواحد

(١) انظر: إسبمارك شلْ: جائزة نوبل للأدب: دراسة فى المحكات التى وراء الاختيارات (مرجع سابق).

من «أهم» المواقف النظرية والمنهجية لهذه المدرسة السوسيولوجية فى مقاله: مفهوم «الجيل» والإبداع (مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٩٨).
ولابد أن أشير هنا إلى أن العرض الطيب فى حد ذاته، الذى قدمه الدكتور فتحى فى مقاله عن مفهوم «الجيل» لدى علم إجتماع المعرفة الألمانى يرجع إلى أن الدكتور فتحى قد تخصص فى هذا الموضوع، على مدى قرابة العقد ونصف العقد ، منذ أن ذهب لتحضير رسالته للدكتوراه فى جامعة «بيليفلد» فى ألمانيا الاتحادية، وكان موضوعها يتناول الأجيال الأدبية فى الأدب المصرى المعاصر. ولعل الدكتور فتحى قد أراد أن يفيد بنى وطنه وعروبته فى بلورة مفهوم «الجيل» فى أدبياتهم التاريخية والنقدية، لاسيما أن هذا المفهوم مازال عشوائيًا فى استخدامه باللغة العربية، مستعينا على ذلك بمنجزات علم اجتماع المعرفة الألمانى. وهو غرض نبيل فى حد ذاته، يستحق منا أن نحيى عليه الدكتور فتحى مهما اختلفنا معه بعد ذلك فى مدى التحقق الموضوعى لما تصور - بذاته - أن فيه خدمة لثقافتنا العربية، ولاسيما الأدبية والفنية.

بداية يطرح الدكتور فتحى مفهوم «الجيل» كأداة يمكن أن تسهم فى نشأة وتطور، أو اضمحلال وغياب التيارات الإبداعية «فى سياقات تاريخية واجتماعية معينة»، وذلك من خلال التعرف على «طبيعة الصلة بين مايطرأ على حقول الفن من تطورات (...) من جهة، والتتابع الزمنى للفرق والجماعات التى ينتمى إليها المبدعون من جهة ثانية».

فـ «كل جيل يرث من الماضى أفكارا وقيما وتوجهات، لكنه لايكف، فى الوقت نفسه، عن (...) إنتاج إبداعاته الخاصة التى تلعب دورا مهما فى صياغة «روح العصر» (مصدر سابق) . ولابد لنا هنا من الوقوف أولا عند هذا المفهوم الذى صار يبدو مألوفًا لدينا فى اللغة العربية: «روح العصر» . فليس المقصود به ـ فى مقال الدكتور فتحى ـ ذلك المعنى العام الذى يترادف لذهن القارئ العربى للوهلة الأولى، وإنما هو مستعار من سياق محدد فى بدايات التنظير لمفهوم «الجيل» فى علم اجتماع المعرفة الألمانى، لدى أهم مؤسسيه: ڤلهم دلتاى Wilhelm Dithey (١٨٣٣ ـ ١٩١١) وذلك فى مقال له عن الشاعر الرومانسى الألمانى «نوڤاليس»، صدر عام ١٨٦٥ تحت عنوان: «الثقافة الفكرية لجيل نوڤاليس» Die geistige Kultur einer Generation . ففى هذا المقال الذى أسهم فى دعم الأسس النظرية للرومانسية الألمانية فى نهايات القرن التاسع عشر، وهى التى تمثلت فى رواية الأجيال «آل بودنبروكس» (١٨٩٥) لتوماس مان، يربط «دلتاى» نظرية الجيل بالمثل الأعلى للصفوة النخبوية، بمعنى أن ثقافة جيل من الأجيال تتميز ـ فى رأيه ـ بما يقدمه بعض أفراده المبدعين من إنتاج فكرى وفنى «يطبع» روح العصر Zeitgeist . فهل هذا المعنى الرومانسى اللاديمقراطى، فضلا عن لاعلميته، هو الذى يستحق أن نكرسه اليوم فى أدبياتنا الفكرية العربية، ونحن فى مستهل قرن، بل ألفية جديدة ؟!

صحيح أن الدكتور فتحى يرفض مع «كارل مانهايم» المفهوم البيولجى للجيل عند «ڤلهلم پيندر» الذى أسهم فى وضع المهاد النظرى للفاشية الألمانية، ولكن هل يصلح المفهوم البديل للجيل، الذى يتبناه

الدكتور فتحى عن «مانهايم»، أن يكون «أداة» لـ «فهم» التيارات الإبداعية فى علاقاتها بالتتابع الزمنى للمبدعين، أو أن يقدم إسهاما فى تفسير الحركات التجديدية فى تاريخنا الثقافى والأدبى المعاصر؟؟

على الرغم من أن الدكتور فتحى لايكل عن التأكيد بأن «وحدة أى جيل لاتولد معه، وإنما تنشأ نتيجة التماثل فى محتوى الوعى الذى يتكون لدى أبناء الجيل، والإشتراك فى المصير والطموحات الأساسية (...) وأن هذا التماثل يعبر عن نفسه فى النتاجات الأدبية والفنية التى يبدعها أبناء هذا الجيل، وفى تميز الجيل عن الأجيال السابقة عليه واللاحقة له»، وأن ذلك «التشابه بين أبناء الجيل الواحد لايلغى إمكانية وجود اختلافات داخلية فى الجيل نفسه»، ومع ذلك فـ «وراء كل تلك التعارضات الحادة وحدة فى الوضع»، إلا أنى لاأرى كيف يمكن أن يساعدنا هذا التعريف الرومانسى للجيل (وحدة المتناقضات) على فهم أو تفسير التغيرات التى تطرأ على الإبداعات الأدبية أو الفنية.

فالأحرى أنه يطمس إمكانية تعرفنا على هوية تلك الإبداعات بدلا من أن يجليها. فهو، فى رومانسية شديدة، لا يرى بين أبناء الجيل العمرى الواحد سوى تناقضات، مهما بدت صراعية أو متنافرة، فهى فى نهاية المطاف ثانوية، تجبها وحدة وعى «جيلى» بتجارب اجتماعية «مشتركة»، وهو مايعبر عنه «مانهايم» بمفهومى «المعية» و «السياق الجيلى».

فكيف تكون تلك الوحدة الجيلية المزعومة بين وعى «مبدع» فى طمس وتبرير التناقضات الاجتماعية الموضوعية، ووعى مبدع آخر فى كشف هذه التناقضات وتعريتها؟ أو أين هى وحدة الاختلاف بين

مبدعين ينتميان إلى ماصار يدعى عندنا جزافا فى التأريخ الأدبى «جيل الستينات»، بين فتحى سلامة - مثلا - وصنع الله إبراهيم، على الرغم من أنهما متقاربين عمريا؟

يستشهد الدكتور فتحى ، تدعيما لدعوته بالأخذ بمفهوم «الأجيال المبدعة» بالمنظر الأسبانى «أورتيجا إى جاسيت» فى قوله بـ «لا تاريخية التاريخ»، ويقصد بها، فى نظريته عن الأجيال، أنه «إذا كانت حياة الإنسان تنقسم إلى مراحل ثلاث: الطفولة والشباب والشيخوخة، فإن «اليوم» يعنى ثلاثة أوقات مختلفة، وبالتالى ثلاثة أشكال من الخبرة ومن الحياة (أى خبرات مختلف الأجيال العمرية، على الرغم من تجاورها وتعايشها «اللاتاريخى» فى إطار التاريخ الموضوعى) . (أنظر مقال: مفهوم «الجيل» والإبداع، مرجع سابق.) . وكم كان حريا بالدكتور فتحى أن يضع هذا المقتطف فى سياقه الأصلى ليصح فهمه، بدلا من أن يصبح مجهلا على هذا النحو. فقائل هذه العبارة، «خوزيه أورتيجا إى جاسيت» Jose Ortega Y Gasset (١٨٨٣ - ١٩٥٥)، صاحب نظرية فى «الأجيال المبدعة» مغرقة فى النخبوية الصفوية بتعاليها على التراث الديمقراطى للشعب الأسبانى المتلاحم تاريخيا - كما نعلم - مع التراث العربى الأندلسى. فهو يرى فى كتابه: أسبانيا بلا عمود فقرى Espana Invertebrada، الصادر عام (١٩٢١) أن ذلك التراث الشعبى الديمقراطى لبلاده هو علة «تخلفه»! وأنه يتعين على أسبانيا كى تنهض من جديد، أن تبدأ ببناء مجتمعها على أساس تدرجى هرمى «هيراركى»، وذلك من خلال عملية تربوية تقوم بها نخبة قادرة على أن تقف على ثقافة «العصر» وأن «تحرر» نفسها من ثقافة الشعب

الأسباني، لتنظر إلى بلادها بمنظار«أوروبي» (كذا!) . أما سبب التشيع لنظريته عن الأجيال «المبدعة» بين أفراد الطبقة الوسطى في أسبانيا، خاصة في أوائل القرن العشرين، فليس مرجعه هو مجرد الصدمة القومية التي ترتبت على هزيمة النظام الإقطاعي الأسباني أمام الولايات المتحدة الأمريكية في حرب ١٨٩٨، وفقدانه مستعمراته عبر البحار، كما يقول الدكتور فتحي، إنما - وهو بيت القصيد - لعدم تبلور الأساس المادي للطبقة الوسطى الأسبانية كي تقوم بالدور القائد في المجتمع، بدلا من الإقطاع الذي انهار. من هنا وجد هذا المشروع الفكري لـ «إي جاسيت» آذانا صاغية لدى أفراد هذه الطبقة، إذ عوضها عن عدم تبلورها موضوعيا، بالترفع «الفكري» على ثقافة الشعب الأسباني ذات السمات الديمقراطية، ومحاولة إلحاق أسبانيا بالبراجوازية الأوروبية المتطورة تحت شعار «أوربة أسبانيا». وكان «إي جاسيت» يرى في ألمانيا بخاصة، مثلا أعلى لأسبانيا، ومن ثم فقد حرص على الترويج للثقافة الألمانية لدى جيل «الصفوة» في بلاده، الذي راح يدعوه: minoría selecta: (الأقلية المصطفاه) في كتابه الذي صدر عام ١٩٢٣ تحت عنوان: مهمة عصرنا El tema de nuestro tiempo، وقد لعبت «مجلة الغرب» Revista de occidente، التي أسسها في العام نفسه (١٩٢٣)، دورا رئيسًا في نشر المذاهب والمودات الفكرية والفلسفية الألمانية المحافظة والرومانسية. وكان «إي جاسيت» في توجهه الفكري العام، ومن ثم في اختياراته هذه، شديد التأثر بالنسق الفلسفي الكانطي الجديد لـ «كارل كرستيان فريدريش كراوزه» Christian Friedrich Krause (١٧٨١ - ١٨٢٣) ولاسيما بمفهومه عن الصفوة Elite، الذي

اطلع عليه أثناء دراسته على تلامذة «كراوزه» فى الجامعات الألمانية.
وهكذا، فنظرية الأجيال المبدعة، التى راح «إى جاسيت» يبشر بها - والتى يحيل إليها الدكتور فتحى - تقول بأنه على الصفوة أن تنفصل تماما عن عامة الشعب بمختلف طبقاته، فهى حاملة الفكر الذى يطبع «أفق الحياة» لدى الجماعة بطابعه. فعنده أن الإرادة الذاتية وحدها كفيلة بصنع التاريخ. ومن عجب أن هذه الفكرة التى تنتمى إلى مثاليات القرن التاسع عشر، فضلا عن وشائج القرابة بينها والأفكار الفاشية، قد لاقت فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من اندحار الفاشية والنازية، إحياء وتقعيدا على أيدى بعض تلامذة «إى جاسيت» ومريديه من أمثال «خوليان مارياس» فى كتابه: الأجيال من منظور المنهج التاريخى Julian Marias: El metodo historico de las Generaciónes (1948)، ومن قبله بثلاثة أعوام «بذرو لائين إنترالغو» Pedro Lain Entralgo خاصة فى كتابه: الأجيال عبر التاريخ Las generaciónes en la historia (1945). ولعل تفسير ذلك أن أسبانيا لم تدخل الحرب العالمية الثانية كحليف للمحور، وإن استعانت صفوتها السياسية بالنازى لضرب الثورات الشعبية بداخلها، الأمر الذى لم يعرضها لما تعرضت له النازية من هزيمة، مما هيأ الفرصة لإحياء الخطاب المحافظ للطبقة الوسطى الأسبانية - وإن يكن فى أشكال تعويضية (عن فقدان القدرة لدى هذه الطبقة على أن تكون فاعلة) تسربلت بليبرالية جديدة خيالية تدعو «الجميع» فى أسبانيا إلى توحيد الرأى العام بما يتفق وتوجهها، مسهمة بذلك فى الهروب من مواجهة التناقضات الموضوعية فى المجتمع الإسبانى.

هكذا نجد أنه فى الوقت الذى كان مفهوم الجيل، والدراسات المنظرة له فى ألمانيا بمثابة «أداة» من أدوات الصراع الطبقى فى المستوى المعرفى لدى أقطاب علم الإجتماع الألمانى منذ نهايات القرن الماضى، وحتى وقتنا الحالى، فقد لعب هذا المفهوم فى أسبانيا عند «إى جاسيت»، ومن ثم حوارييه، بموقفهم الصفوى الكوزموبوليتانى، وتأثرهم الواضح بالكانطية الجديدة عن كراوزه، دورا تعويضيا بالنسبة للطبقة الوسطى الأسبانية محاولا أن يغطى على محنة عجزها عن قيادة الشعب الأسبانى بعد انهيار نظامه الإقطاعى فى ١٨٩٨ . ثم لانلبث أن نجد هذا المفهوم وقد انزلق إلى المستوى البيولوجى فى التأريخ الأدبى الفرنسى ليدور حول «حزم» تواريخ ميلاد الكتاب على يدى «ألبير تيبوديه» Al-bert Thibaudet و «إنرى پير» Henri Peyre، كما يقرر بذلك الدكتور فتحى نفسه.

فإذا انتقلنا إلى السياق المصرى والعربى، فما يدعى «جيل الستينات» - على سبيل المثال - لايفسر شيئًا يمكن أن يمثل «وحدة» أيا كانت، تضم وعى المبدعين على مستوى الموقف الأدبى من تجربة حرب ١٩٦٧ . إذ كيف يمكن أن يكون هذا الموقف، فى نهاية المطاف، «مشتركا» بين كتاب نقديين جذريين فى نقدهم، وآخرين تبريريين بإزاء الواقع الخارجى «الاجتماعى»، لمجرد أنهم نشأوا جميعا «فى فترات زمنية متقاربة، وخبروا معا التطورات المهمة للأحداث الكبرى»، على حد قول الدكتور فتحى؟ ألا تتناقض هذه الرؤية التوفيقية والتلفليقية فى آن مع التعرف العلمى الدقيق على موقف العمل الأدبى بإزاء العلاقات الاجتماعية الموضوعية من خلال عمليات تفاعله مع أفكار المنخرطين

فى تلك العلاقات الاجتماعية عنها؟ وإذا كان هذا هو حال مايدعى جزافا «جيل الستينات»، فما بالك بالآفة التى استشرت الآن فى الأوساط الأدبية، إذ صار يعرف الأديب نفسه بأنه يكتب على هذا النحو أو ذاك لأنه «ينتمى» لجيل «السبعينات»، أو «الثمانينات»، أو «التسعينات» (كذا!) ؟!

وعندما يقول الدكتور فتحى: إن «الفئات العمرية التى تكون فى مرحلة التشرب والتكون هى التى تخبر التجربة-(الاجتماعية - م.ى) بصورة أعمق، وتكون أكثر تأثرا بها، سلبا وإيجابا، مما يخلق تمايزا بين الأجيال المبدعة»، ألا يؤكد بذلك على الرؤية الذاتية اللاواعية، أو الأقل خبرة ووعيا للأديب بإزاء الواقع الاجتماعى الموضوعى، كى يميزه بذلك «جيليا»، بدلا من أن يحاول أن يتتبع العالم التخيلى للأديب من خلال تناوله الفنى لواقع العلاقات بين الناس وتصوراتهم عنها، وبذلك يكشف لنا عن الدور الاجتماعى الذى يقوم به العمل الأدبى من خلال تفاعله مع الذوات المستقبلة له؟ وبعبارة أخرى، ألا يطمس هنا مفهوم «الجيل» بتوحيده بين إنتاج الذوات المبدعة «مهما كان اختلافها جذريا»، البعد الاجتماعى للعمل الأدبى، كما يتمثل من خلال تفاعل ذلك العمل ووعى متلقيه بإزاء واقعهم؟ فمع من يقف العمل الإبداعى فى نهاية المطاف؟ هل ينبه المتلقين ويذكى إحساسهم بإزاء مايقمع فيهم إمكان التحرر والتجاوز إلى آفاق أكثر إنسانية ورحابة، أم يخمد فيهم أى أمل فى ذلك، ويدعوهم إلى الاستسلام لواقعهم، والتعويض عن إحباطاتهم باللجوء إلى «دعة» استهلاك الأحلام الوردية النكوصية أو الضياع فى شظيات مابعد الحداثة؟ ألا تكمن هنا هوية العمل الأدبى

الحقيقية، تلك الهوية التى يحددها إنتماؤه الاجتماعى «الموضوعى»، وليس مجرد ذاتية استقباله للتجارب والخبرات التى تعرض لها وهما أو «حقيقة»؟ أما مفهوم «الجيل» فلا يمكن إلا أن يعوق استكشاف العلاقة العضوية بين عمليتى إنتاج الأدب واستهلاكه، بفصله لإنتاجه عن استهلاكه، ومن ثم بنفى إمكان إسهامه فى تثبيت أو تغيير العلاقات الاجتماعية عن طريق تفاعله مع وعى الأطراف المباشرة فى تلك العلاقة.

عودة إلى رواية الأجيال

إذا عدنا إلى مقدمة هذا البحث وجدنا أن التنظير لمفهوم «الجيل» فى بدايات علم الاجتماع المعرفى فى ألمانيا بالإضافة إلى مفهوم «الإرادة» عند «نيتشه» Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، الذى كان يتصور أنه بمقدور الذات الفردية أن تفرض نفسها على الواقع الاجتماعى، قد مهد للرواية السيكلوجية فى نهاية القرن التاسع عشر فى أوروبا، ولاسيما للنزعة الرومانسية كما تمثلت فى تقنية رواية الأجيال عند «توماس مان»، تلك التقنية التى اطلع عليها أديبنا الكبير نجيب محفوظ قبل أن يشرع فى كتابة الثلاثية، ولعله فعل ذلك، كما كان يقول لنا فى أكثر من مناسبة، ليتعرف على «طريقة» صنع ذلك الصنف الخاص من جنس الرواية. وربما كانت تلك «الطريقة»، أو «التقنية» قد «استقرت فى أعماقه واستجابت لها نفسه (....) بعد أن تناساها»، كما كتب إلى فى عام ١٩٧٥، يصف طريقته فى الكتابة، فكانت من أسباب إقبال لجنة نوبل على ترجيح كفته، خاصة بعد أن كانت قد تعرضت بالنقد لهذه

التقنية، لما تبثه من رؤية سيكلوجية للعالم فى رواية الأجيال عنده
و«توماس مان»، دراسة أكاديمية ناقدة، لاشبهة فيها لأية مجاملة،
نشرت فى نيويورك لكاتب هذه السطور عام ١٩٨٥ .

مراجع البحث

- Kjell, Espmark: The Nobel Prize in Literature: A Study in the Criteria behind the Choices, Boston Massachusetts, 1991.

ـ د. فتحى أبو العينين: مفهوم «الجيل» والإبداع، مجلة الهلال، عدد يناير ١٩٨٨، ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

- Mannheim, Karl: Das Problem der Generation, .1930 (كارل مانهايم: مشكلة الجيل)

- Dilthey, Wilhelm: Die Geistige Kultur einer Generation, 1865

(ڤلهلم دلتاى: الثقافة الفكرية لجيل نوڤاليس).

- Y Gasset, Jose Ortega: Espana Invertebrada, 1921

(خوزية أورتيجا إى جاسبت: إسبانيا بلا عمود فقرى).

- Y Gasset, Jose Ortega: El tema de Nuestro tiempo, 1923.

(إى جاسيت: مهمة عصرنا)

- Y Gasset, Jose Ortega: (director) Revista de Occidente, 1923.

(مجلة الغرب، لرئيس تحريرها إى جاسيت)

- Thibaudet, Albert: Histoire de la Littérature Francaise de 1789 à nos Jours, 1926.

[ألبير تيبودية: تاريخ الأدب الفرنسى من ١٧٨٩ حتى العصر الحاضر (١٩٢٦)].

Peyre, Henri: Le generations littéraires, 1948. (إنرى بير: الأجيال الأدبية)

Pinder, Wilhelm: Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Euro
pas, (فلهلم پندر: مـشكلة الجـيل فى تاريخ الفن الأوربـى) .
1926.

- Marias, Julián: el metodo hitorico de las generaciónes, 1948.

(خوليان مارياس: الأجيال من منظور المنهج التاريخى) .

- Youssef, Magdi: Literary and Social Transformations: The Case of Modern European and Arabic literatures, Proceedings of the Xth triennal congress of the Inernational Comparative literature Asssociation, New York University (August 1982), Garland Publishing Inc., New York, N.Y. 1985, vol. 1.

(مجدى يوسف: التحولات الأدبية والاجتماعية: حالة الآداب الأوربية والعربية، أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن، نيويورك ١٩٨٥، المجلد الأول) .

- مجدى يوسف: التداخل الحضارى والاستقلال الفكرى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ .

جماعية الحلم أم فرديته؟(*)

الحلم نقد متخيل لواقع محبط، وعلى قدر الإحساس بالارتباط بهموم المجتمع يكون الحلم جماعيا، أما إذا طغى لدى الأفراد شعور بلا جدوى البحث عن مخرج، فإن الحلم الجماعى لا يلبث أن يتشرذم لتحل مكانه الأحلام الفردية، كل يسعى لخلاصه، ولا شأن له بسواه، ولا بما هو آت. ومع ذلك فقد تتوارى الأحلام الفردية ليسود الحلم الاجتماعى فى لحظة تاريخية معينة، كحرب اكتوبر مثلا، التى لم تسجل أثناءها حالة نشل واحدة فى القاهرة. أما نشل الوعى، وهو الأخطر بكثير، فتضطلع به وسائل «الإعلام» الحديثة ولا سيما فى الغرب الذى تطبق معاييره على أنها نماذج «مثالية» فى أقطار ما يسمى «العالم الثالث».

فالسياسة الإعلامية الرسمية فى البلاد الغربية، سواء كانت فى الصحف، ولا سيما الصفراء منها (التابلويد) أو فى المجلات المصورة،

(*) مجلة «سطور» عدد شهر مايو ١٩٩٩، ويعاد نشره هنا مع بعض الإضافات والتدقيقات (م . ى).

ووسائل الإعلام المرئية، تنحو إلى التركيز على الأحلام الفردية بالثراء السريع (ألعاب اليانصيب، ورهانات سباق الخيول التى تغلغلت حتى فى «الذوق الفنى» لدى عامة الناس الذين يقبلون على اللوحات التى تصور الحصان ـ بطل احلامهم) ذلك أن العنصر الطاغى على المجلات التى يتداولها العامة فى الغرب هو الحياة الخاصة للمشاهير والأثرياء ـ حلم البسطاء والمهمشين ـ أما الأفلام والمسلسلات الغربية الشهيرة فتركز على «العمق» النفسى لدى «البطلة» أو «البطل» حتى ليتلاشى فيه البعد الاجتماعى الموضوعى. من هنا أصبحت صناعة الصورة فى وسائل الإعلام الحديثة «متخصصة» فى فبركة أحلام فردية تنأى بالمشاهد عن تصور إمكانية إشباع لحاجاته الفعلية عن طريق مشاركة أقرانه من بسطاء المنتجين المباشرين فى رفع الأسباب الموضوعية المؤدية لإحباطهم جميعا، كما أن الجوائز الغربية الكبرى التى تمنح فى مجال الأدب، وجائزة «نوبل» على رأسها، إنما تركز على الأعماق النفسية لشخوص الأعمال الأدبية، فى مقابل البعد الاجتماعى الموضوعى، وذلك حتى عندما تمنح لكتاب من أمريكا اللاتينية يفضحون فى أعمالهم بشاعة انتهاك حقوق الإنسان فى بلادهم من جانب الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، أو حين تمنح لـ «داريو فو» معبود شباب ١٩٦٨ فى أوربا ـ على ثورة مسرحه المتمرد على كل سلطة، لأنها ثورة شكلية جمالية لا تتجاوز التنفيس عن إحباطات البسطاء، بدلا من أن تبلور وعيهم لمجابهة أسس الإحباط المشترك الذى يعانون منه. ولا يعد نجيب محفوظ استثناء من القاعدة العامة التى تحكم اختيار لجنة

تحكيم جائزة «نوبل»(١)، فكونه أهم روائى معاصر فى العالم العربى ليس هو السبب الرئيسى لمنحه الجائزة فى عام ١٩٨٨ ولا هى الترشيحات التى قدمت للجنة فى شأن أعماله الأدبية، وإنما لوثوقها - أى للجنة - من أنه تأثر فى الثلاثية - مثلا - بتقنية الرواية السيكلوجية عند «توماس مان» متمثلة فى «آل بودنبروكس»، تلك الرواية التى تجب من خلال تصوير تطور أجيالها فى القرن التاسع عشر التحول الاجتماعى الموضوعى من الرأسمالية التجارية إلى الصناعية فى ألمانيا، لتوحى إلى القارىء أن مرجع انهيار تجارة «آل بودنبروكس» ذاتى، بيولوجى، ونفسى فردى فى آخر المطاف.

ولعل اقتناع اللجنة بمحاكاة نجيب محفوظ فى ثلاثيته لتقنيات رواية الأجيال (بودنبروكس) عند «توماس مان» كان مصدره دراسة نقدية صدرت بالإنجليزية لكاتب هذه السطور عام ١٩٨٥ فى الفصل الأول من أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن فى نيويورك(٢)، وقد كشفت هذه الدراسة عن تركيز كلا الأديبين على البعد الذاتى النفسى فى مقابل الاجتماعى الموضوعى من خلال تقنيات سردية مشتركة فى تصوير الأحداث والشخوص ولم أكن أرشح فى

---

(١) انظر : إسمپارك شلْ : جائزة نوبل للأدب دراسة فى المحكات التى وراء اختيارات اللجنة، ١٩٩١ (مرجَع سابق) .

(٢) أرجو أن يغفر لى القارىء الكريم تكرار ومن ثم تماثل بعض الحجج التى أوردها فى هذا المقال السابق نشره فى مجلة سطور عدد مايو سنة ١٩٩٩ ص ١٠٤ - ١٠٥، مع ما كنت قد سقته من حجج فى الفصل الخاص بـ «نقد مفهوم الجيل» من هذا الكتاب ولعل مرجع ذلك إلى تنوع مجالات النشر وتعددها مع ثبات على منهجية منطلقى التحليلى.

دراستى هذه نجيب محفوظ بل كنت أنقد فيه وتوماس مان نزعتيهما الصوفية الذاتية التى تبدد الوعى بالأبعاد الاجتماعية ذات الأثر الفاعل فى التغيير. وكان نجيب محفوظ قد كتب إلىّ وأنا فى ألمانيا عام ١٩٧٥ ما يفيد أنه قرأ «آل بودنبروكس» وأنه «لا يدرى أى الأعمال أثر فيه أكثر من سواه، وإنما يجيب على ذلك العمل نفسه»، وإذا كان من الثابت - حسب علمى - أن دراستى المذكورة، التى اطلع عليها نجيب محفوظ وتحمس لمناقشتى فيها عام ١٩٨٦ كانت أول نقد منشور بأى من اللغات الأوربية يأخذ على نجيب محفوظ توجهه السردى الذاتى السيكلوجى، كما تمثل فى الثلاثية وبخاصة فى علاقة تقنية رواية الأجيال عنده بتلك التى أدت إلى أثر مقارب عند «توماس مان» فى روايته «آل بودنبروكس» التى حظى عليها بجائزة نوبل عام ١٩٢٩، فإنه يتعذر الآن، بل يكاد يستحيل الوقوف على إثبات مادى موثق للعوامل التى دفعت لجنة «نوبل» لمنحه الجائزة، إذ علينا أن ننتظر قرابة الأربعين عاما قبل أن يفرج عن وثائق مداولات اللجنة، ومع ذلك فليست التصريحات التى أدلى بها سكرتير هذه اللجنة وحدها، فى صورة تكاد تكون تبشيرية، حين زار القاهرة بعد حصول نجيب محفوظ على الجائزة، وإنما - بالمثل - ما نشر بدقة وصراحة عن محكات اختيار هذه الجائزة فى كتاب عضو لجنتها شِلْ إسپمارك(١)، يدعم بوضوح ما ذهبت إليه من تحليل.

---

(١) Kjell, Espmark : The Nobel Prize in Literature : A Study in The Criteria behind the Choices, Boston Massachusetts, 1991.

(إسپمارك شلْ : جائزة نوبل فى الأدب : دراسة فى المحكات التى وراء الاختيارات) ومؤلف هذا الكتاب عضو فى لجنة نوبل للأدب، كما أنه دونه بتكليف من اللجنة فهو يعد بهذا المعنى إعلانا صريحا عن معاييرها و «شروطها» الأيديولوجية.

ولقد حرص سكرتير اللجنة فى زيارته للقاهرة على أن يؤكد على أهمية أن تعالج الأعمال الأدبية الجانب الشخصى الذاتى لدى أفراد المجتمع، وهو بالضبط ما يبدو أن لجنة الجائزة قد استوثقت من توفره عند نجيب محفوظ من خلال نقدى لتركيزه على هذا البعد الذى يشترك فيه مع توماس مان، ولا سيما فيما توحى به نهاية الثلاثية من «ثورة نفسية أبدية» توحد بين أبناء جيلها الأخير على اختلاف اختياراتهم وأحلامهم بإزاء قضايا مجتمعهم[1] فعندما تجب الثورة النفسية إمكانات التغيير الاجتماعى، عندئذ يظل الوضع السائد على

---

(١) وهو ما تؤكد عليه فى نفس الوقت محكات اختيار هذه الجائزة التى ينص عليها كتاب «إسبمارك» (مرجع سابق)، وهو الذى نشر بعد صدور دراستى المذكورة بست سنوات (فى عام ١٩٩١)، إذ يقول على سبيل المثال - فى ص ١٠ من كتابه:

The Nobel Prize in Literature was not Pimarily a literary prize, the Literay quality of a work was weighed against its Contribution to humanity's Struggle "Toward the ideal"

(ليست جائزة نوبل للأدب جائزة أدبية فى المقام الأول؛ إنما توزن قيمة العمل (الأدبى - م . ى) مقابل إسهامه فى سبيل نضال الإنسانية «نحو مثل أعلى»).

قارن هذا التصريح المباشر من جانب عضو لجنة الجائزة وبتكليف منها بنقدى لثلاثية نجيب محفوظ المنشور بالإنجليزية فى نيويورك عام ١٩٨٥ فى الفصل الأول من أعمال المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن - مرجع سابق) الذى أخلص فيه (ص ٥٦) إلى أن :

"Justice in the Utopia of Naguib Mahfuz is nothing but the possibility to realize these eternal values (...) Indeed this very idealistic value system determines the apparently, very realistic, but in fact higly naturalistic, narrative technique in Mahfuz'trilogy.."

(ليست العدالة فى يوتوبيا نجيب محفوظ إلا إمكانية تحقيق تلك القيم الخالدة (...) والحقيقة أن هذا النسق القيمى شديد المثالية إنما يحدد تقنيات السرد فى الثلاثية التى تبدو واقعية وإن كانت فى الواقع طبيعية شديدة المحاكاة لـ «طبيعة» المجتمع (موضوع السرد» بما يمضى فى موازاة له دون تجاوزه روائيا).

ماهو عليه والعمل الأدبى الذى يساعد على الحفاظ على العلاقات الاجتماعية الرئيسة من خلال تقنياته التى تزيح المحور الاجتماعى لتغرقه فى الأغوار النفسية لشخوصه حتى نكاد ألا نتبينه، «يستحق» من وجهة نظر جائزة دولية من طراز «نوبل» أن يروج له عالمياً، فمحكات اختيار لجنة هذه الجائزة تنبىء عن سياسة ثقافية يعنيها فى المقام الأول أن تساعد تلك الرؤى المتخيلة فى الأعمال الأدبية المروج لها، على عدم تعويق إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية السائدة فى عالم اليوم على مستوى العالم كله، وبكل ما تفصح عنه أو تضمره من مصالح اقتصادية متناقضة أو لاعقلانية، فكلما ساعد الأدب على استغراق الأفراد، كل فى عالمه وأحلامه الخاصة، أو جعلهم يغرقون هموم العالم فى أغوارهم الذاتية، على الطريقة الوجودية، عند «سارتر» مثلا، أتيحت الفرصة لتسييد آليات السوق العالمية على الجميع، ولعل سؤالا افتراضياً أخيراً يوضح ما أعنيه : هل كان يمكن أن يمنح «برتولت برخت» ـ مثلا ـ جائزة كـ «نوبل» على مسرحه الكاشف لدواعى تغيير العالم حتى يصبح أكثر عدلا وعقلانية، ومن ثم أكثر أملا فى تحقق الحلم بإنسانية حقيقية على هذه الأرض؟!

نجيب محفوظ.. ثراء التقنية وغربة الشخصيات(*)

بقلم: د. عزازى على عزازى

فى «سطور للمناقشة» (...) حاول الدكتور «مجدى يوسف» أستاذ الأدب المقارن، تقديم صورة لأدب نجيب محفوظ تتطابق مع قراءة نقدية سابقة له قدمها عام ١٩٨٥ للمؤتمر العاشر للجمعية الدولية للأدب المقارن، ينتقد فيها تأثره بالبعد الذاتى النفسى فى مقابل الاجتماعى الموضوعى، واهتمامه بالثورة النفسية للأفراد، والتى تجب إمكانات التغيير الاجتماعى، ويربط الدكتور مجدى هذا الاكتشاف النقدى بمؤامرة العولمة التى ترمى إلى استغراق الأفراد فى عوالمهم الخاصة الذاتية بعيداً عن التأثير فى محيطهم الاجتماعى، ويعتقد الكاتب أن فوز

(*) مجلة «سطور» يونيو ١٩٩٩.

محفوظ بنوبل كان نتيجة لاستخدام تقنية الرواية السيكولوجية كما عند «توماس مان» وبالذات فى رواية «بودنبروكس» وكذلك روايات الأجيال الشهيرة عند تولستوى وزولا وغيرهما.. وأعتقد أن هذه الرؤية لأدب محفوظ قد شابها شيئان، الأول، أنها اعتبرت - ضمناً - أن روايات محفوظ تنحو ذلك المنحى النفسى فى رواية الشخصيات، وهذا غير صحيح فأعمال نجيب محفوظ تشهد على ثراء وتنوع، فقد استطاع فيها دخول عوالم فنية مختلفة من الرواية التاريخية (عبث الأقدار - رادوبيس - كفاح طيبة) إلى الرواية الاجتماعية الواقعية (القاهرة الجديدة - خان الخليلى - زقاق المدق - السراب - الثلاثية) إلى الرواية الخفية والرمزية والنفسية (أولاد حارتنا - اللص والكلاب - السمان والخريف - الطريق - الشحاذ - المرايا - ميرامار - الجريمة) . واعتمد على تيار الوعى وتعدد الأصوات فى أعمال أخرى (يوم قتل الزعيم وميرامار - إلخ) وكتب السيرة الذاتية والصوفية والمستقبلية والتركيبية أى أن نجيب محفوظ من الغزارة بحيث لايمكن النظر إليه من نافذة واحدة، وإذا كان الناقد الدكتور مجدى يوسف قد توقف بدراسته عند منتصف الثمانينات فى إبداع محفوظ، فأين موقع رواياته التى أنتجها بعد ذلك التاريخ (الباقى من الزمن ساعة - حديث الصباح والمساء - صباح الورد - قشتمر - الفجر الكاذب - يوم قتل الزعيم) .

أما النقد الثانى على نقد الدكتور مجدى فيتمثل فى محاولته اقتلاع الرواية المحفوظية من سياقها التاريخى والواقعى لوضعها فى سياق مختلف تماما، فمن المعروف أن روايات الأجيال وروايات الشخصية كانت تشكل رواجا كبيراً بعد الحرب العالمية الأولى والثانية لأسباب

تاريخية وفلسفية ونفسية وإبداعية أيضا وليست المسألة قاصرة على توماس مان وتولستوى، فقد شملت روائيين من مختلف الثقافات قبلهم فيتزجرالد وتوماس هاردى وكاواباتا وفلوبير وديكنز.. إلخ. أما رواية الشخصية فهى موجودة منذ بوكاشيو فى القرن الرابع عشر حتى نجيب محفوظ، فلماذا يعتقد الدكتور مجدى يوسف أن رواية الشخصية جزء من تقنية الرواية السيكولوجية وليست الاجتماعية؟ فالرواية ـ عموما ـ أحدثت ثورتها الفنية لأنها نقلت مركز الاهتمام من البلاط الملكى القديم إلى الطبقات الدنيا، فأزالت الاعتقاد الأرسطى بموضوع المأساة الذى قصره على نكبات النبلاء واعتبرها أعلى مستويات الأدب، أما مآسى العامة فهى فى المرتبة الأدنى كفن ومن هنا كانت دعوة «ديدرو» لتراجيديا الطبقات الوسطى والفقيرة، فالشخصية فى مجال الرواية تحقيق لحالة (النحن) وليست منفصلة عن سياقها الاجتماعى ورواية الشخصية ليست مجرد رسم أحادى للشخصية على الصعيد النفسى والذاتى بل تحمل قدراً من التعدد والتلون والتنوع الذى يعكس صورة المجتمع، فشخصية «عيسى» فى «السمان والخريف» أو «كمال عبدالجواد» فى الثلاثية أو «عرفة» فى «أولاد حارتنا» أو «على طه» فى «القاهرة الجديدة» و «أحمد راشد وأحمد عاكف» فى «خان الخليلى» و«سعيد مهران» «ورءوف علوان» فى «اللص والكلاب» أو «عمر الحمزاوى» فى «الشحات»، ومعه «عثمان خليل»، هل كانت كل هذه الشخصيات تعبيراً ذاتياً خاصا بنفسها، أم كانت تمثل فى جوانبها المتعددة صورة مجتمع يمور بالتناقضات والتحولات؟!

لكن هذه الملاحظات على نقد الدكتور مجدى يوسف لا تسقط أهمية ما ذكره عن أدب نجيب محفوظ لأسباب كثيرة، منها أن نقد

محفوظ يتم بطريقة احتفالية مواليده، تحمل قدرا من التواطؤ الجماعى الذى لا يفيد الكاتب أو المتلقى على السواء، وربما يرجع ذلك لطبيعة نجيب محفوظ المسالمة على المستوى الشخصى، وزهده البراجماتى عن إعلان الموقف سواء فى الإبداع أو الحياة ويظهر ذلك فى ببليوجرافيا أعماله الروائية، فهو قبل الثورة حينما كان الشارع يغلى طالبًا للاستقلال كان عاكفا على الرواية التاريخية، وحينما تحقق الاستقلال بالثورة كتب عما قبلها، وحينما انتهت الثورة بوفاة قائدها كانت أعماله نقداً عنيفًا لها وهكذا بالإضافة إلى غياب الضمير الاجتماعى لأبطاله وافتقادهم جميعا البوصلة الصحيحة من وجهة نظره كراوٍ سارد.

لم يحل الأبطال تناقضاتهم لكن نجيب محفوظ المسالم - اجتماعيا وسياسيًا - قد حل جميع تناقضاته فى صعوده كمبدع - مثلما حاول أبطاله الثورة من أجل صعودهم الاجتماعى لا من أجل صعود المجتمع.

وفى محاولته ربط حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل بتقنية الرواية السيكولوجية الفردية، وعلاقتها بالعولمة الجديدة فى تفكيكها الاجتماعى وتلبيتها متطلبات الفرد الاستهلاكية على حساب مجتمعه فأعتقد أن الناقد الدكتور مجدى يوسف كان شديد التفاؤل فى تأويله، فمع تسليمنا بطول قامة محفوظ الروائية، إلا أن التفسير الاجتماعى والسياسى لا التقنى - كما يرى الدكتور مجدى - كان هو الفيصل فى اختياره لنوبل ولا أقصد - بالطبع - مواقفه السياسية والاجتماعية أو حتى

مواقف شخصيات رواياته، فقد سيطرت العدمية والاغتراب على الجميع، صاحب العلم، وصاحب الدين ومرتاد الحانة، لكن العمل السياسى فى تقديرى ـ ربما كان الحافز الرئيسى للاختيار والذى تم بطريقة مفاجئة سواء فى ترشيح (إيفى شيفتيل) له فى فبراير ١٩٨٨ أو أندريه مايكل فى «مجازين ليتيرير» مارس ١٩٨٨، رغم أن يوسف إدريس كان مرشحًا منذ عام ١٩٨٥، وقد سبق هذا التاريخ احتفاء الكتاب اليهود بمحفوظ ومسارعتهم لترجمته للعبرية (سيجيف وسوميخ وبيلد ومناحم كابليوك) وربما كانت تلك الأسباب التى ليس لها علاقة مباشرة بنصوصه الروائية عاملاً فى ترشيحه وأعتقد أن ذلك قد ظلم نجيب محفوظ كثيرا. والحقيقة أيضا ـ أنه قد استكان لهذا الظلم فى مواقف شديدة الغلو ضد المكاسب الاجتماعية والثوابت الوطنية والقومية وإذا كانت انحيازاته فى السابق قد طرأت عليها تحولات دراماتيكية فإن انحيازاته الراهنة قد شهدت ـ منذ منتصف الثمانينات على الأقل ـ نوعاً من الثبات لم نعرفه عند محفوظ، ولم تجب عليه التأويلات النقدية التى جاءت فى ترشيح أندريه مايكل له (عدد ٢٥١ عام ٨٨ مجلة ليتيرير) حينما قال : «إن هناك عمومية فى الوصف أضفت على صور محفوظ تجريدية جعلت نسيج وصفه مختلفًا عن نصوص الواقعيين الذين تأثر بهم مثل بلزاك وفلوبير، ويرجع ذلك إلى فقر البيئة الاجتماعية وخلوها من كثافة الأشياء» فخلط «مايكل» بين بيئة السرد المحفوظى والبيئة الاجتماعية الواقعية..

وتبقى بعض الأسئلة....

(١) هل كـانت «نوبل» تتـويجًـا للجـهـد الروائى والإبداعـى المصـرى والعربى أم كانت لمحفوظ فقط؟

(٢) هل استثمر محفوظ الجائزة لصالح مجتمعه وقضاياه؟

(٣) هل يتساوى محفوظ فى الضمير الثقافى الغربى مع ابن سينا وابن رشد وابن خلدون؟

(٤) هل تعطى الجوائز ـ غالباً ـ لأسباب تقنية أو جمالية محضنة؟

وأخيـراً : لقد كـان لكاتب هذه السطور محاولة سابقة فى ممارسة النقد الجاد لمحفوظ فى إطار محاكمة رموز العصر (جريدة الدستور) .. وربما كانت مداخلتى هذه انتقالا من الحدة إلى الحيدة والفضل للدكتور مجدى يوسف ولمجلة «سطور» .

وتعقيبى عليه:

فى النقد الدون كيخوتى!(*)

فى رائعته «دون كيخوته» التى أشاع بها سيرڤانتس، أو كما يدعوه أهل بلاده أسبانيا «ثرڤانتس»، البهجة فى أنحاء المسكونة، جعل المؤلف «بطل» روايته ينازل طواحين الهواء أينما دارت بها الرياح، وقد صارت شهرة هذه الرواية من خلال رمزها لمناطحة نقائض وهمية لا وجود لها سوى فى ذهن صاحبها وهى خصلة قد يبررها البعض بسوء الفهم فى حياتنا اليومية، ومن ثم فهو فى رأى هؤلاء خطأ «بشرى» وارد، ولكن إذا جاز اغتقار مثل هذا السلوك الكوميدى فى هذه الحالة فكيف يمكن اغتفاره فى أمر فكرى ذى دلالة عامة تتجاوز المقاصد الفردية أو العابرة؟

(*) صياغة موسعة لما سبق نشره بمجلة «سطور» عدد شهر أغسطس ١٩٩٩.

دار هذا التساؤل فى ذهنى وأنا أقرأ «نقد» الأخ عزازى على عزازى لمقالى المنشور فى عدد «سطور» (مايو ١٩٩٩) تحت عنوان : قضية للمناقشة : جماعية الحلم أو فرديته؟، فقد قفز الأخ عزازى مباشرة من القضية الأساسية المطروحة للمناقشة إلى النموذج الذى أردت أن «أجسدها» من خلاله، وإن كان ليس هو القضية فى حقيقة الأمر، بل أحد الأمثلة العينية الممكنة لمناقشتها على نحو أقل تجريدا.. أما القضية فهى : هل يكون حلمنا الناقد لواقعنا جماعيا يستهدف رفع مصدر الإحباط المشترك الذى يعانى منه مجموع البشر؟ أم ينحصر حلم كل فى خلاصة الفردى وكأن لسان حاله : أنا وبعدى الطوفان؟! وخلصت من هذا التساؤل إلى أن ثمة مؤسسات إعلامية مهيمنة على الرأى العام وجوائز دولية سخية تنحو ليس فقط لدعم الاتجاه النفسى الذاتى الأخير فى إنتاج عدد من كتاب القرن العشرين، وربما القرن الحالى بالمثل، وإنما بنفس القدر للترويج لصورة متخيلة للعالم يكون الفيصل فيها موقف الفرد بأعماقه النفسية فى مقابل العلاقات الاجتماعية السائدة دونما أية محاولة لاتحاد الذوات الفردية فى مجابهة المصدر العام لإحباطها جميعا. وأن جائزة «نوبل» التى يسيل لعاب الكثيرين لمجرد ذكر اسمها، إنما تنحو ذلك النحو المؤسسى للترويج لثقافة «السلام» التى من أجلها أنشئت : ثقافة المحافظة على العلاقات الاجتماعية السائدة، ولو أدينت «أخلاقيًا وخارجيًا» ممارساتها البعيدة كل البعد عن احترام حقوق غالبية البشر الذين تسحقهم آليات السوق العالمية، طالما أن هذه الإدانة لا تلمس عصب الداء، وإنما تهيم فى «أعماق» ذات صاحبها..

هذه هى القضية الرئيسية التى أردت بطرحى لها أن أنبه إلى الترويج المؤسسى واسع النطاق على مستوى العالم للحلم بالخلاص الفردى فى مقابل تخلص مجموع البشر مما يعرض غالبيتهم لوحشية السوق العالمية، وأن جائزة «نوبل» فى الأدب ليست بعيدة تماما عن أهداف جائزة «نوبل» فى الاقتصاد.. وأنها عندما تختار أديبا بقامة نجيب محفوظ، لا تختاره لمجرد أن عليه إجماعًا كأهم روائى عربى، وإنما لأن عالمه الروائى التخيلى يكرس الرؤية التى تحرص الجائزة على الترويج لها عالميا : خلاص الأفراد كأفراد، وثورتهم النفسية المستهدفة لـ «صعودهم الاجتماعى لا من أجل صعود المجتمع».. وليس هذا المقتطف الأخير من مقالى المشار إليه فى عدد مايو من مجلة «سطور»، وإنما من مقال الأستاذ عزازى على عزازى الذى أراد أن «ينقدنى» فيه فى مقاله المنشور بعدد يونيو من المجلة نفسها! فأين مجال عدم الاتفاق إذن، ولا أقول «النقد»؟!! فلم يكن هدفى أبدا أن أشكك فى ثراء العالم الروائى عند نجيب محفوظ، وإنما أن أسلط الضوء على المحور الرئيس فى أعماله الذى حرصت جائزة «نوبل» على الترويج لرؤيته النفسية المثالية للعالم على مستوى العالم[1]، بينما لا يمكن أن نتصور لها أن تروج لرؤية تدعو لتغيير مصدر بلاء العلاقات الاجتماعية غير الإنسانية كما يكشفها ويعريها مسرح الكاتب العالمى

---

(١) راجع إسبمارك شل : جائزة نوبل فى الأدب: دراسة فى المحكات التى وراء الاختيارات، مرجع سابق، خاصة الفصل الأول الذى يحمل عنوان A lofty and Sound Idealism (مثالية مترفعة وسليمة) حيث يؤكد - مثلا - فى ص ٩ على ضرورة توفر «مثالية فى فلسفة الحياة ومفهومها» emphasis on idealism (...) لدى المرشح لهذه الجائزة» "of Conception and of philosophy of life

«برتولت برخت» مــثــلا.. وفى هذا الصـبـدد لابد أن أوضح الأسس المنهجية لتحليلى هذا : فإذا كان المجهر هو أداة التعرف على مالا يرى بالعين المجردة فى العلوم الطبيعية، فإن التجريد هو وسيلة فرز المعالم الأسـاسـيـة وسط خـضم الظواهر المخـتلطة والمتـشـابكة فى العلوم الاجتماعية والثقافية.. وإذا كـان العمل الأدبى فى إنشائه لصورته المتخيلة للعالم ينحو بتقنياته «الداخلية» لتجسيدها فى حالة تشابكها وتلاحمها، فإنه يتعين على الناقد - فى رأيى - أن يجرد المنحى الذى سعى الكاتب لتجسيده ليغلب فى مسار العمل على جميع المناحى المغايرة فى موقفه المتخيل من العالم، ذلك الموقف الذى يحاور به المؤلف مواقف المتلقين وتفسيراتهم ورؤاهم لما ينخرطون فيه من علاقة مع المجتمع والطبيعة، أو بالأحرى من علاقة مع الطبيعة تتوسطها علاقاتهم مع سواهم من أعضاء المجتمع فى إطاره المحلى ثم القومى فالعالمى..

فليست القضية هنا هى مدى ثراء العالم الروائى عند نجيب محفوظ، وهى التى انبرى الاستاذ عزازى للدفاع عنها فيما لا يختلف أحد حوله بما فيه كاتب هذه السطور.. وإنما أى رؤى للعالم يكرسه عالم نجيب الروائى : صعود الفرد أم صعود المجتمع، وهنا يسلم الأخ عزازى معى بأن المنحى الأول هو الذى يغلبه عالم نجيب على الثانى، ففيم وجه الاختلاف، ولا أقول «النقد» إذن؟!! أما إذا كان هنالك اختلاف حقيقى بين الأخ عزازى وبينى فهو فى منهجية القراءة والتحليل، ومن ثم فى أدوات كل منهما..

عزيزي الأخ حمدي

تحية طيبة وبعد فردًا على خطابك أجيبك بما يأتي

نشأت في نفسي فكرة كتابة قصة الأجيال منذ زمن بعيد جدًا عندما قرأت ملخصًا في كتاب لوبوك عن صنعة الرواية (وربما كتب كتابًا آخر) حتى إني أجلت تنفيذها حتى أتم أعمالي القاهرة الجديدة - خان الخليلي - زقاق المدق - بداية ونهاية - السراب.

وقبل أن أشرع في الكتابة كنت قد قرأت مع توخط، الحرب والسلام لتولستوي والفورسايت ساجا لجالزورثي وبادنبروك لتوماس مان أما زولا فلم أقرأ له في حياتي إلا نانا.

وعادتي في حياة الفن أن أكتب في أعمالي بعد أن أتناسى ما قرأت حتى لا أتأثر إلا بما يستقر في أعماقي مما تستجيب له نفسي أو ما يوحيه إليّ موضوعي، وهذا التأثر اللاواعي أفضل ويترك المجال للأصالة الفنية متحررة.

فضلًا عن ذلك تجد أن منهج الثلاثية لا يختلف عن منهج زقاق المدق أو بداية ونهاية من حيث التنقل بين الشخصيات في وحدة متصلة.

لذلك لا أدري أي الأعمال أثر فيّ أكثر من سواه، وإنما يجيب عن ذلك العمل نفسه فيما أعتقد.

بعد أن شاهدت أستاذنا الكاتب وحيد فوزي أما يحيى حقي فأشكر له بعنوان المجلس الأعلى للآداب والفنون [illegible]

مع أصدق تمنياتي بالتوفيق

المخلص

نجيب محفوظ

٢ / ٣ / ٩٧٥

وأما العوامل السياسية المباشرة الخارجية بالنسبة لأعمال محفوظ الروائية، كترجمته إلى العبرية، أو انفتاحه على العوالم الروائية والأدبية لكتاب «الطبقة الوسطى» في الغرب، فليست - في رأيي - هي السبب الرئيس في اختياره من جانب لجنة الجائزة، لأن ما تحرص على الترويج له عالميا هو رؤية العالم من خلال تقنيات أعماله، وليس عن طريق مواقفه السياسية المعلنة، أو مواقف الآخرين منه، إذ أن اللجنة لا شك قد وعت درس «جيورج لوكاتش» حين أوضح تحليله لأعمال بلزاك الروائية، أنها كانت تنفي الحكم الملكي من خلال تقنياتها الداخلية، على الرغم من أن بلزاك كان حريصا على إعلان ولائه للملكية في تصريحاته العامة..

أما عن الأسئلة التي أنهى بها الأستاذ عزازي مقاله المذكور فأجيبه عليها بإجمال بعد إعادة طرحها لمن لا يريد الرجوع إلى مقاله:

- هل كانت «نوبل» تتويجا للجهد الروائي والإبداعي المصري والعربي أم كانت لمحفوظ فقط؟

إجابتي عن هذا السؤال مركبة فالجهد الروائي والإبداعي العربي الحديث لم يعترف به في الغرب سوى منذ منتصف الستينات.. وقد شاءت الصدفة المحضة أن أكون شاهدا ومشاركا في اختراق حائط التحفظ الشديد على الاعتراف بأية قيمة لأدبنا العربي الحديث في جامعات ألمانيا الاتحادية، وهو ما أدى إلى تغيير وجهتي البحثية كما سنرى. كان ذلك في أوائل الستينات عندما كنت أستعد للحصول على الدكتوراه في علم النفس من جامعة كولونيا بألمانيا.

ولما كان يتعين على الطالب، حسب لائحة الدكتوراه هناك، أن ينتظم - بالإضافة لفرع تخصصه الذى سجل فيه رسالته - فى درس فرعين آخرين مختلفين، فقد اخترت الأدب العربى كواحد منهما، ظنا منى أنه الأيسر والأقرب إلى ولكنى فوجئت بأن أحدث ما يدرس فيه لا يتجاوز «الأحكام السلطانية» للماوردى، و «مقدمة» ابن خلدون، أما ما تلى ذلك من آداب العرب فلم يكن له أى تقدير أو اعتراف ليس فى جامعة كولونيا وحدها، وإنما فى جميع الجامعات الألمانية آنذاك. لذلك وجدت نفسى مستنفرا للرد على هذا الاستبعاد الذى يتضمن رفضا ليس فقط لأدبنا العربى الحديث، وإنما بالمثل لشخصيتنا الحضارية المعاصرة برمتها، وعندما توفى العقاد ألقيت محاضرة عامة عن حياته وأعماله فى جامعة كولونيا (عام ١٩٦٤) حضرها إلى جانب أساتذة علوم الاستشراق بها سفيرا مصر والعراق فى بون آنذاك ثم رحت أنشر فى المجلات والصفحات الثقافية بالصحف الألمانية عن الأدب والمسرح العربى الحديث، إلى أن اتصل بى فى ذات يوم من عام ١٩٦٥ رئيس قسم الدراسات الشرقية بجامعة كولونيا، طالبا منى أن أقوم بتدريس الأدب العربى الحديث والمعاصر بنفس القسم والجامعة.

وهكذا أصبحت أستاذا لتلك المادة المستحدثة منذ تلك السنة ولم أكن حاصلا على الدكتوراه، فقد حصلت على تلك الدرجة بعدها بعشر سنوات من كلية العلوم الاجتماعية بجامعة «بوخوم» بألمانيا، والسر فى عدم إسراعى بالحصول على هذه الدرجة (الدكتوراه) أنها كانت أقل علميا وإداريا من الدرجة التى كنت معينا عليها كعضو بهيئة التدريس بل إنى، وقبل حصولى على هذه الدرجة، كنت أكلف من مجلس الكلية

بالإشراف العلمى على طلبة الدكتوراه فى التخصص الجديد الذى أنشأته.

أردت بهذا السرد أن أجيب عن جانب من السؤال الثالث الذى طرحه الأستاذ عزازى فى نهاية مقاله : هل يتساوى محفوظ فى الضمير الثقافى الغربى مع ابن سينا وابن رشد وابن خلدون؟

من الواضح أن مسألة «التساوى» هذه ليست مطروحة فى الأصل، وذلك بغض النظر عن مستوى أو مجالات إبداع كل من ابن سينا وابن خلدون ونجيب محفوظ. فالسياق الاجتماعى الثقافى الذى كان سائدا فى عصر ابن سينا وابن رشد، وأثرهما الفاعل فى الفكر الغربى آنذاك، يختلف اختلافا جوهريا عن السياق الذى تروج فيه المراكز الغربية لأحد آداب المجتمعات المهمشة فى عالم اليوم. فمعايير التقييم ومحكاته تخضع للإطار التاريخى الاجتماعى الذى ينظر من خلاله إلى العمل الثقافى.

أما بالنسبة لنجيب محفوظ فمنحه جائزة «نوبل» لم يقتصر على الترويج لرؤية معينة للعالم على مستوى العالم، وإنما أسهم بالمثل فى تنبيه العالم بأهمية الثقافة العربية المعاصرة، وإن كان ذلك أثرا جانبيا لمنح الجائزة وليس هدفها الأساسى فى تقديرى، وهو ما جعلنى أسارع بتهنئة الأستاذ نجيب على الجائزة بمجرد حصوله عليها، على الرغم من اختلافى معه فى رؤاه التخيلية للعالم. وما كان يمكن لأديب عربى، ولو كان فى حجم نجيب محفوظ، أن يحصل على هذه الجائزة فى نهاية الثمانينات لولا الجهود التى بذلت فى المعاقل الفكرية للغرب.

منذ منتصف الستينات، ففى الوقت الذى كنت أقدم فيه الأدب العربى الحديث والمعاصر فى جامعة كولونيا، كان «چاك برك» يفعل الشيء نفسه فى «الكوليج دوفرانس» بباريس، وقد بدأ فى إثر ذلك الاهتمام بأدبنا الحديث فى كل من بريطانيا والولايات المتحدة.

لى عتاب أخير أبعث به إلى الأستاذ نجيب: قرأ أحد الحرافيش مقالى «جماعية الحلم أم فرديته»، الذى نشر فى مجلة سطور (عدد مايو ٩٩)، على الأستاذ نجيب فى إحدى جلساته الأسبوعية، ولكنه عندما طلب منه أن يعقب على ما جاء فيه من تحليل، أعرب عن عزوفه عن التعليق، ومع ذلك فهو لم يعزف عن إبداء الرأى فى النقاش الذى كان دائرا آنذاك حول رواية «الخبز الحافى» لمحمد شكرى عندما حاوره بشأنها محمد سلماوى (نشر ذلك فى مربع حوارات نجيب محفوظ» بصحيفة الأهرام)، فهل يعد هذا الخيار فى التعقيب من عدمه مؤشراً متسقاً مع اهتمامات الأستاذ نجيب؟!!

فى منهجية التفاعل مع ثقافة «الآخر» (*)

حمل الصديق الشاعر مهدى بندق فى «أخبار الكتاب» على «سعى البنيوية» للكشف عن القوانين الحاكمة للعلاقات فى أنظمة اللغة والأنثروبولوجيا، والاقتصاد والأدب.. وغيرها شريطة استبعاد الفاعل أيا كانت هويته.

ويحتج الاستاذ مهدى على هذا المسعى البنيوى التثبيتى مفضلا عليه تفكيكا للبنية يفصح عن تحولاتها التاريخية حتى لو ادعى خطابها المباشر عكس ذلك. وهكذا قد يستنتج قارئ مقال الأستاذ مهدى أن الأمر يتعلق بالدفاع عن التفكيك مقابل محاولات التعرف على البنية، وهو الأمر الذى بحاجة إلى شئ من إعادة النظر لا سيما وأن أصداء المعركة التى دارت حول البنيوية، أخيراً، لدينا مازالت قائمة!

(*) نشر فى مجلة الهلال عدد فبراير ٢٠٠٠ تحت عنوان مختلف: أصداء المعركة حول البنيوية، ويعاد نشره هنا أساسا لتوضيح السبل المنهجية التى أقترحها لتناول تنظيرات وحلول «الآخرين».

فلابد أن نميز أولا بين «البنية» و «البنيوية»، إذ أن الأولى موجودة في مختلف ظواهر الطبيعة الأولية أو الثقافية (الإنسانية) سواء تعرفنا عليها أو لم نتعرف، كل ما هنالك أن وسائل وأدوات التعرف عليها هي التي تختلف حسب موضوع الدرس، فحين يستعير «جريماس» - مثلا - مصطلحات العلوم الطبيعية الدقيقة لتوصيف عملية التعرف على علاقات «النص» الداخلية، فهو بذلك يحاول أن «يثبت» ما ليس الثبات من طبيعته (موضوع الوعي) حتى يتمكن من تشريح العلاقات «الحاكمة» لبنية عملية التعرف على الموضوع من خلال التقاط «صورة» له، أو عدد من «الصور»، ثم المضي قدماً في اكتشاف علاقات هذه الصورة/ النص المفارقة بطبيعة الحال للموضوع الذي تصوره. وهنا يكمن جدل العلاقة بين «البنية» و«العملية». فالأولى كامنة في الثانية، لأنها في تحول مستمر، أما النظريات «البنيوية» فتحاول تثبيت نص للبنية قد يكون أدبا وقد يكون عمارة أو طقسا اجتماعيا، حتى تتمكن من الناحية الإجرائية من التعرف على علاقاته الداخلية التي تدعي أنها «بنيته». ولعل الأسس الفلسفية التي شيد عليها «جريماس» نظريته السياعية لإستكشاف دلالة البنية خاصة في النصوص الأدبية - بالمعنى الواسع للكلمة - يوضح لنا منهجه. فهو ينهض على المنطلق الفلسفي الظاهراتي (الفينومينولوجي) «لإدموند هوسرل»، وعلى قواعد المنهج في علم الاجتماع «لإميل دور كايم». وكلاهما «هوسرل» و«دور كايم»، على اختلافهما الإجرائي، يشتركان في أمر أساسي، وهو الصدور عن «الوعي» الكامن بالموضوع الخارجي، وليس عن الموضوع ذاته. أي بعبارة أكثر تجريدا عن الذات وليس عن الموضوع. لذلك

فالأدوات الإجرائية التى يصدر عنها «دور كايم» - مثلا - فى التعرف على «الوقائع الاجتماعية» تقوم على رصد استقبالها فى وعى المنخرطين فى العلاقات الاجتماعية - وذلك مثلا - باستبيان آرائهم حولها. وعند «جريماس» نجد أن الأدوات التحليلية التى استعار بعضها من العلوم الطبيعية، سعيا لدقة توصيف العلاقات الداخلية الحاكمة للنص (الذات) وليس الموضوع الخارجي بالنسبة لذلك النص، نجد أن لذلك «مبرراته» الإجرائية التى تكمن فى ضرورة تثبيت عملية التحول المستمر للموضوع فى جدلية محاولة الذات للتعرف على «بنيته». فالنص تثبيت إجرائي تعسفي لما لايحتمل ذلك، ولكن كيف يمكن التعرف على علاقاته «الداخلية »، دون أن يثبت ؟! وهو فى ذلك يشبه محاولة التقاط صورة فوتوغرافية لحدث تاريخي فى عملية صيرورة مستمرة، إذ يصعب التعرف على الحدث إن لم يسجل فى تلك الصورة. وموضوع التشريح البنيوى إذن هو «الصورة» الملتقطة للحدث، وليس الحدث نفسه. لذلك وباعتراف «جريماس» نفسه فى لقاء معه فى السبعينيات، فنظريته «البنيوية» ليست «علما»، وإن استعانت بأدوات العلوم الطبيعية لتحليل «النص». أما بنيوية «ليفى شتروس» فتقوم أساسا علي تحليل العمليات الثقافية فى طقوس الشعوب التى ندعى «بدائية» من خلال إدراك الشئ كعلاقة بينه وبين ماهو ليس ذلك الشئ . وبغض النظر عن النتائج التى توصل إليها كل من «جريماس» فى اللغة.«وليفى شتراوس» فى الأنثربولوجيا، فلا شك فى أن الجهود البحثية التى قام بها كل منهما قد أسفرت عن «تراث» لا يجوز الإخلاص فى اتباعه من جانب أى باحث، وإلا صار مطبقا ميكانيكيا لنظريتيهما كما لا يجوز

فى الوقت نفسه تجاهل هذا التراث البحثى ورفضه تماما، اعتمادا على ثغراته وتناقضاته الداخلية. إنما يجدر بالباحث النابه إدراكا منه للحدود الأيديولوجية والإجرائية لذلك التراث «البنيوى» أن يستعين على نحو نقدى ببعض عناصره وأدواته المفاهيمية دون التقيد على أى نحو بما حاول تكريسه أصحاب النظريات البنيوية من طقوس بحثية، وذلك سعيا منه - أى الباحث - لتحويل هذه الأدوات الإجرائية - بعيدا عن أسسها الفلسفية التى قامت عليها - لتوصيف أدق لظواهر جديدة يبحث عن علاقات بنيتها لا أن يفرض عليها أية نظرية «بنيوية» مسبقة.

وقد فعلت شخصيا ذلك مع بعض أدوات (جريماس) التحليلى، كأداة رصد علاقة التماثل بين العلاقات الداخلية للنص «الايزومرفى» - وهو مفهوم مستعار فى الأصل عن العلوم الطبيعية - لأجعلها، أى هذه «الأداة» المفاهيمية، تصير عندى ـ بعد تحويلها ـ وسيلة للتحديد الدقيق لعلاقة تماثل متوتر بين العلاقات الاجتماعية (الموضوع)، التى تتفاعل معها العلاقات داخل النص من خلال تفاعلها والوعى السائد بالعلاقات الموضوعية خارجه. وسوف أعود لتوضيح ذلك فى مناسبة أخرى. ما أردت أن أقوله هنا على أية حال هو أنى استعنت بـ «جريماس» وتجاوزته منهجيًا فى آن. ولكنى ما كنت قادراً على تجاوزه لو انى قصرت عن التعرف النقدى على أسسه الفلسفية التى انطلق منها. وإذا كان بعض الكتاب يفصح عن توجهه المعرفى «الفلسفى»، فالبعض الآخر لا يفصح، وهنا يتعين على الباحث أن يستكشف بنفسه من خلال العمل المطروح، سواء أكان نظريا، أو إبداعًا تخيليًا، المنطلق المعرفى الكامن فيه.

ومـا كـان «ديريدا» ـ الذى زار القـاهرة بدعـوة من المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ـ قادرا على تجاوز النظريات البنيوية لولا أنه استخلص أولا منطلقاتها المعرفية «الفلسفية» ليختلف معها من منظور التحول والنفى فى مقابل التثبيت الإجرائى الذى كرسته البنيوية.

أما علاقة النظريات البنيوية أو التفكيكية بثقافتنا العربية المعاصرة، فقد صارت فى معظمها صادرة عن الإطار النظرى والأدوات الإجرائية لتلك النظريات لا عن الثقافات الاجتماعية فى نسبية خصوصياتها بينما أقصى ما يمكن الاستفادة به من هذه النظريات هو طمس معالم البنية الموضوعية الخاصة بها بدلا من تجلية التعرف عليها. فتراث البشرية كله بين أيدينا، ولكن الإفـادة الحـقة منه تستوجب منا ـ فى رأيى ـ ألا نصدر إلا عن موضـوع الدرس، وهو المختلف الموضوعى فى ثقافاتنا الاجتماعية دائمة التحول إلى الأفضل أو الأسوأ حتى نتمكن من تطويره وتجـاوزه من داخله إلى كـيف وآفـاق مـختلفة. وعندمـا أتحـدث عن «ثقـافاتنا الاجـتمـاعـيـة العربيـة» فإنـى أعنى بذلك التـعـدد كظاهرة موضوعية قائمة ليس فقط بين مـختلف الأمصار العربية، وإنما بالمثل داخل القطر العربى الواحد، بل بين قرى ونجوع المحافظة الواحدة مهما كان لها من شكل إدارى «موحد». فحين يهتم باحث من «كفر الدوار» مثلا بأعمال فيلسوف اجتماعى ألمانى كـ «يورجن هابرماس»، فالسؤال الذى يـجب طرحـه أولا: مـا هـى الأسـئلة التى تطرحـهـا العـلاقـات الاجتماعية الموضوعية والثقافات السائدة والمسودة فى مجتمع الباحث، سواء أكانت هذه الأخيرة مناهضـة للأولى على نحـو تلقـائى أو غيـر تلقائى، أو مذعنة لها؟ وماذا يمكن أن يقدمه خطاب «هابرماس» لتجاوز

هذه التناقضات الداخلية في ثقافة المجتمع الذي يمثله الباحث؟ فالإسهام الجاد هنا يكون في تحرير الذات الاجتماعية بالصدور أولا عن الأسئلة التي تطرحها، ثم مقارنتها في مستوى تال بتساؤلات الآخرين في الشمال أو الجنوب..

فأهلا بـ «هابرماس» وأهلا بـ «ديريدا» وغيرهما من المنظرين البارزين في الساحة «العالمية»، ولكننا لن نفيد شيئا يذكر من أي منهم جميعا إن لم نصدر أولا عن رصد البنية المعرقلة لتطورنا، وذلك بالتجريد العيني عنها قبل اللجوء إلى مقارنتها بسواها في عمليات تفضي إلى تجريد التجريد (التنظير) .

في نقد التبعية الثقافية

إشكالية المصطلح في فنوننا التشكيلية

كان الهم الرئيسي الذي دعا وزارة الثقافة المصرية، أو بالأحرى المركز القومي للفنون التشكيلية بها، إلى استضافة أربعة وثلاثين فنانا وباحثا متميزًا من مصر وسائر الأقطار العربية والأوربية، ومن أمريكا الشمالية والجنوبية، هو التمهيد لوضع معجم باللغة العربية لمصطلحات ومفاهيم الفنون التشكيلية. أما الباعث على وضع مثل هذا المعجم فهو الحاجة الماسة إلى توضيح مسميات الفن التشكيلي وتوحيد مصطلحات وأسماء مدارسه وتياراته في كتابات نقاده بلغتنا القومية. وهو دافع لا يختلف حول أهميته اثنان، ومن ثم فلا عجب إن احتدمت المناقشات في هذه الورشة الفنية الثقافية على مدى أربعة أيام (من ٢٠ - ٢٣ ديسمبر ١٩٩٢)؛ في قاعة المؤتمرات بالمركز القومي للبحوث بالدقي.

وتحضرني بهذه المناسبة حادثة تبدو مقارنة: فقد طالعت، بينما

كنت فى باريس فى منتصف الخمسينيات، إشارة فى صحيفة «الموند» إلى محاضرة يلقيها «سالفادور دالى» فى مدرج كلية العلوم فى السربون، وعندما توجهت للاستماع إليها وجدت المدرج غاصا بالطلبة، ولم أكد أتعرف على «دالى» الذى وقف وراء منضدة صنابير الغازات، إلا من خلال شاربه المشهور. ولكنى أعجبت آنذاك بفكرة هذا الالتحام الفيزيقى بين الفن والعلم.

وهكذا تصورت الآن - لفرط سذاجتى - أن هذا هو السبب الذى دعا الورشة الفنية الثقافية أن تنعقد فى المعهد القومى للبحوث بالدقى، وهو المختص بالعلوم الطبيعية. قلت فى نفسى. ولم لا، فنظرية الألوان عند «جوته»، التى تعد مرجعا هاما للمصورين المثقفين، هى نفسها نظرية نقدية فى العلوم الطبيعية. ولكنى ما لبثت أن أفقت من وهمى، عندما قال لى أحد المشاركين فى هذه «الورشة»، إنها لم تعقد فى قاعة المؤتمرات بالمركز القومى للبحوث العلمية سوى لأسباب «محض فنية»: لأن هذه القاعة مزودة بمقصورات للمترجمين وأجهزة للاستماع إلى الترجمات الفورية مثبتة فى كل مقعد!! ومع ذلك فقد أسفرت المناقشات التى دارت فى تلك القاعة عن أن ثمة هما مشتركا بين مصطلحات الفن ومصطلحات العلم فى لغتنا العربية، وهو ضرورة توحيدها تجنبا لعدم اللبس، ودفعا للبحث إلى آفاق جماعية متجددة. بل أذكر أن ثمة مركزاً أنشئ أثناء الخمسينيات فى وزارة الصناعة كان مختصا بالتوحيد القياسى. فلم لا نضع معجما لتوحيد مصطلحات الفن يصير هاديا لكل دارس أو مهتم أو ناقد فنى؟ ولكن المسألة فى تقديرى أبعد من ذلك بكثير. فأن نتفق من خلال معجم كهذا على تسميات بعينها لموضوعات

الفن ومدارسه وتياراته، أمر مفيد ولاشك، لا سيما فى ظل الفوضى التى يعانى منها قاموس نقاد الفن عندنا. ولكن أن نقف عند حد التسميات وتوحيدها، فلن يؤدى ذلك سوى إلى فوضى جديدة أخطر من سابقتها بمراحل. إذ ما أسهل أن تستخدم هذه العبارات الموحدة استخداما آليا يطمس خصوصية التجارب الفنية التى يتعرض لها بأداته اللغوية، فمصطلح «السريالية» ـ مثلاً ـ بما يحمله من سياق خاص بالمجتمع الفرنسى وصراعاته الثقافية فى أوائل القرن العشرين، هل يجوز لنا أن «نعممه» ليشمل مجتمعات مختلفة جد الاختلاف عن المجتمع الفرنسى، كالمجتمع المصرى مثلا؟ وإذا كنا لا نستطيع أن نقوم بهذا التعميم، أو التوحيد المزيف للظواهر، فسوف يتعين علينا فى هذه الحالة، أن نوضح أوجه الاختلاف بين الفن والثقافة المصرية العربية، و«السريالية» الفرنسية. فكيف إذن ننحو إلى التوحيد، بينما نكشف اللثام عن المختلف؟ وكيف يتعايش هذان النقيضان فى معجم واحد؟

الحل الذى أقترحه هنا، وهو ما لم تسفر عنه الورشة المذكورة، هو أن يحدد فى كل مادة من مواد هذا المعجم السياق المجتمعى النسبى الخاص بكل ظاهرة، أو تيار، أو مدرسة فنية شاعت فى ثقافة معينة. ولكن هذا التحديد لا يعنى مجرد الوصف الخارجى، وإنما بيان الآليات المجتمعية الخاصة التى تحكم هذه الظاهرة الفنية أو تلك، فظهور حركة «الباوهاوس» فى ألمانيا أوائل القرن العشرين مثلاً، كان تحدياً ناقداً للفصل بين العمل الذهنى والإنتاج اليدوى فى المجتمع الألمانى آنذاك. ولكن «الباوهاوس» كتيار فنى ناقد لهذه العلاقة المجتمعية، إنما أفصح

عن موقفه هذا، عن طريق نقده لتراث الفن للفن الذى كان سائدا حتى ظهوره فى بلاده. وكذلك السريالية فى فرنسا، كانت تمرداً ورفضا لقيم النخبة المستهلكة للفن «التجميلى» فى المجتمع الفرنسى. فالتعريف بالخصوصية المجتمعية التى أدت إلى بزوغ وزوال الحركات الفنية مسألة منهج فى أول الأمر وآخره، ومنهج كهذا لا يعين فقط على فهم النسبية التاريخية لنشوء واستمرار أو اختفاء الظاهرة الفنية، وإنما - بالمثل - على تقابلها والنسبيات التاريخية لبزوغ التيارات الفنية فى سياقات ثقافية واجتماعية مختلفة. ويساعد هذا التقابل القائم على الاختلاف بين الظواهر الفنية كمواقف مجتمعية، وإن بدت أحياناً متماثلة، فى أنه يجعل فهم كل منها أكثر نصوعا، وأخذ إدراكا، بحيث لا يسهل أن ينال منه، بعد ذلك توحيد لغوى للمصطلحات المشتتة.

برخت فى إطاره الخاطئ (*)

بقلم المؤلف

عاد الاهتمام ببرخت فى صحافتنا الأدبية، وإن كان بشكل لا يعود على ثقافاتنا الوطنية، بالنفع ولا على ثقافتنا العربية بالخير. وليس مرجع ذلك إلى برخت الذى مازال إسهامه الثقافى عالمياً، والذى يمكن لثقافتنا العربية الراهنة أن تفيد منه الكثير لدعم إبداعها الذاتى، وإنما إلى الوسائط التى تلجأ إليها صحفنا الأدبية فى النقل عن برخت ، أو فى تقويم إسهاماته. فقد لجأت ـ على سبيل المثال ـ مجلة القاهرة، حين كانت تصدر أسبوعية، فى عددين متتالين لها[1] الى عرض كتاب

(*) نشر فى المصور بتاريخ ١٩٨٧/٢/٥ ، وفى كتابنا: التداخل الحضارى الاستقلال الفكرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٦٥ ـ ١٧١

(١) صادران بتاريخ ١٩٨٥/٥/٢٨ و ١٩٨٥/٦/٤ .

صدر باللغة الإنجليزية لـ «مارتن إسلن» يحمل عنوان: «برخت.. والمفاضلة بين الشرور» Choice of Evils . وهو لكاتب إنجليزى من أصل مجرى يقول فيه كلمته فى ذلك الأديب العالمى، وهى كلمة تشوبها نقائص عديدة، فضلاً عن أن صدور هذا الكتاب بالإنجليزية فى عام ١٩٥٩ يعد سبباً كافياً لعدم عرضه فى عام ١٩٨٥، لا سيما أن تراكم الدراسات عن برتولت برخت بعد تاريخ صدور كتاب «إسلن» يقلل من أهميته ، ومن ثم لا يبرر إضاعة الوقت والجهد فى مناقشته بله عرضه أصلاً. أما الكتاب الثانى الذى يستحق أن يناقش فهو لـ «جون ويلت» الكاتب الإنجليزى الليبرالى، وعنوانه : «برخت فى إطاره الصحيح». صدر هذا الكتاب فى لندن عام ١٩٨٤، وعرضه فى مجلة «الدوحة» - قبل أن تحتجب - مراسلها فى العاصمة البريطانية، وذلك فى عددها الصادر فى يناير عام ١٩٨٥، ولكن مجلة «الدوحة» أبت إلا أن تختار عنواناً «مشوقاً» للعرض المذكور فنشرته تحت المانشيت التالى: «حول النفاق والازدواجية فى حياة فنان كبير». والمقصود بالفنان الكبير هنا هو - برتولت برخت». يقول مراسل «الدوحة» فى لندن وهو يعرض كتاب «جون ويلت» إن «برخت» وجد إن عليه أن يستخدم كل أسلحة النفاق والازدواجية ليستمر ويبقى على حقيقة الفن الخالص. «وفى الحقيقة (كذا) فقد نال فنه قسطاً من هذه الازدواجية (ذلك الذى يؤيد فيه الديكتاتور ستالين) ولا يحاول مؤلف الكتاب - ويلت - إنكار ذلك، وإن كان يحاول إقناع القارىء بأن ذلك كان محتم الحدوث»[1]. ثم يمضى مراسل «الدوحة» فى عرضه لهذا الكتاب ليقدم فصلاً منه

---

(١) ص ١٢٢ من عدد الدوحة المذكور فى المتن.

بعنوان «قضية أودين». يعالج فيه علاقة برخت بالأديب الإنجليزى «أودين» فيقول أن «أودين» أعجب بشعر برخت لكنه «كان يمقته شخصيًا». «لم يكن أودين ليكشف نواحى من سوء تصرف برخت لأنه كان يعتبر ذلك تصرفًا غير لائق «بجنتلمان»، لكن براهين عديدة قدمها «ويلت» نفسه فى الكتاب (والحديث هنا لمراسل الدوحة) تدلل على أن برخت لم يكن «جنتلمان»، لكن إذا كان تصرف «الجنتلمان» جزءاً من شخصية «أودين» فلابد أنها صفة، يعلق هو بالذات عليها أهمية خاصة وبالتالى فإنه لم يكن يقر برخت على تصرفه»[1]. ثم يختتم مراسل «الدوحة» عرضه للكتاب بالفقرة التالية: واضح أن ملف برخت لم يقفل بعد (...) وأن كتاباته ذاتها - التى تتضمن أشعاراً ومسرحيات عظيمة - تستدعى الحكم بمعيار مختلف تمامًا عما نحكم به على الشخص ذاته»[2].

هنا ينتهى كلام المراسل، لنبدأ نحن فى مُناقشته، يتعين علينا أن نقرأ هذا العرض بما يحمله من عنوان لافت للأنظار (حول النفاق والازدواجية فى حياة فنان كبير) قراءة عربية أولاً إذ أنه إذا كان برخت، وهو الذى اعترف به الكتاب البريطانيون أنفسهم – على الرغم من خلافاتهم معه حتى النخاع - شكسبيراً «للقرن العشرين» إذا كان برخت هذا منافقًا وازدواجيًا، فلماذا لا نغفر لكتابنا العرب - ولصغارهم وناشئيهم قبل كبارهم - مرض «النفاق» والازدواجية؟! ذلك

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢٢.
(٢) نفس المرجع والصفحة.

إن لم تكن هناك دعوة ضمنية «للتحلى» بهاتين الصفتين ما دامت من شيمة «كبار الكتاب العالميين» ؟!

لست أعتقد أن ذلك يمت لبرخت بأية صلة فهو لم يمدح «ستالين» - مثلا - وهو فى عز سطوته وجبروته، وإنما دعاه آنذاك «قاطرة (الاشتراكية) التى تفرمل». وصحيح أن برخت لم يكن «جنتلمان» بالمفهوم الإنجليزى النمطى، إذ كان على سبيل المثال لا يرد على ما يرد إليه من خطابات وهو فى المهجر (أمريكا)، كما كان يقطع المكالمة التليفونية فى وسطها حينما يجد أن المتحدث على الخط الآخر لا يقول إلا لغواً، وهو ما حدث أثناء استقباله لمكالمة تليفونية جاءته وهو فى مسرح «البرلينر انسامبل» الذى أنشأه فى برلين الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية بعد عوته من المهجر، وكان المتحدث إليه سكرتير اتحاد الكتاب الألمان يحذره من ثورة «الغوغاء» فى شوارع برلين الشرقية أثناء انتفاضة السابع عشر من يونيو الشهيرة، عندئذ قطع المكالمة ووضع السماعة أثناء الحديث الحماسى «المحذر» لسكرتير اتحاد الكتاب، والتفت إلى تلامذته ومعاونيه معلقاً: «ها هو كاتب ألمانى يستعد للقاء قرائه!».. حقاً لم يكن «برخت» جنتلمان نمطياً، ولكنه وضع فى المقابل مفهوماً أرفع وأعمق بكثير، يتسم بالخاصية المتميزة لفكره الجدلى شديد التعقيد، وأما هذا المفهوم فيمكن ترجمته إلى العربية حرفيًا «بالمؤانسة» Freundichkeit وإن كانت هذه الترجمة لا تفى إطلاقًا بالأبعاد الثقافية التى يحملها الأصل، إذ أن «برخت» لا يقصد بالمؤانسة مجرد الاحتفاء بالآخرين حفاظاً على شكليات الطقس الإحتفالى. وإلا كان لا يختلف فى ذلك عن مفهوم «الجنتلمان» الإنجليزى الصورى. وإنما كان يعنى

بالمؤانسة الاهتمام النقدى بما يصدر عن الآخرين من فكر وسلوك. فهى إذن «مؤانسة نافعة». ولبرخت مفهوم آخر لصيق بمفهوم «المؤانسة» وهو «النفع»، إذ أن كل سلوك نقدى هو بالضرورة سلوك نافع لأنه يخدم التطور والتقدم، ويحقق عملية «التعلم» المستمرة.. كاسحاً الأوهام ومعرياً الأصنام مهما بلغ «جبروتها» الذى هو فى الحقيقة مجرد الوجه الآخر لضعفها وتهافتها وتمسكها بالشكليات .. ورغم التعقيد الشديد الذى اتسمت به كتابات برخت بالألمانية وعروضه المسرحية التى قدمتها فرقة (البرلير انسامبل) فلم يكن ذلك التعقيد مقصوداً لذاته وإنما كانت له ضرورة موضوعية وقصد بعيد المغزى. فقد اختلفت مع «جون ويلت» عام ١٩٧٤، حينما أراد أن ينتقد «برخت» لأنه يلوى عنق الحقيقة بشكل يجعلها متعسرة على الفهم لأول وهلة وهو يقدمها الى الناس بأسلوبه الجدلى الشديد الدينامية.. فقد تساءل «ويلت» آنذاك على طريقة البريطانيين - وما الداعى الى العرض المعقد للأفكار إذا كان يمكن تقديمها بشكل «واضح ميسر»؟ ولابد هنا من الإشارة إلى الخلفية العامة التى كان ينطلق منها «ويلت» فى نقده، ذلك أن المفكرين الألمان - سواء المحافظون منهم من أمثال هوسرل» و «هايدجر» أو التقدميون من أمثال «برخت» و «بنيامين» - تتسم كتاباتهم بالتعقيد البالغ بعكس ما تتسم به عامة الكتابات الإنجليزية من «وضوح وسلاسة» حتى أنها جعلت من إنجلترا موطنا للوضعية اللغوية والفلسفية الجديدة (فتجنشتاين) بعد أفول حلقة الوضعين الجدد فى فيينا. عندئذ كان على أن أرد على «ويلت» بأن أسلوب برخت المعقد لم يكن طقساً ولا «أسلبه» فى شئ وإنما كانت له ضرورة تعكس اهتمام برخت بتقديم التاريخ

«من أسفل» أى من موقع عامة الناس البسطاء. فتحقيق أبسط الحقوق المنطقية لهؤلاء المنتجين من عامة الشعب أصبحت عملية تاريخية فى غاية التعقيد. ومن ثم فاستخدام الأدوات الإشارية اللغوية للكشف عنها ليست مجرد عملية وضعية صورية أى خارجية . وإنما لابد للمعالجة اللغوية والمسرحية هنا أن تكشف عن الأبعاد التاريخية الفعلية التى يمكن أن تموهها مقولات ومفاهيم المنطق الصورى «الواضح». فحينما يقف على خشبة المسرح فاشيان، أحدهما ينتمى للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، والثانى عامل منتج، فإن «برخت» يكشف من خلال إخراجه للعمل المسرحى البعد الاجتماعى الاقتصادى لكل من هذين الفاشيين، أى عن التناقض التاريخى الموضوعى بينهما، على الرغم من «وحدة الأيديولوجية». وهذا هو ما يفضى بنا إلى مفهوم الـ «جستوس» Gestus فى مسرح برخت(١).. فعندما امتنع الفلاحون الألمان عن تسلم أراضى الإقطاعيين السابقين بعد أن نزعت الدولة ملكيتهم عنها على إثر التحول الاشتراكى (لأنها فى تصور الفلاحين الألمان ملكية الإقطاعى وليست ملكيتهم) ذهب إليهم برخت ليعرض لهم بفرقته من فوق خشبة المسرح وبطريقته الجدلية، كيف انتزع الإقطاعيون - فى

---

(١) يصعب ترجمة هذا المفهوم الى العربية إذ يستخدم كما هو فى مختلف اللغات الأوروبية، كالإنجليزية والفرنسية، رغم أصله الألمانى. ويقصد به برخت فى تقنياته المسرحية والأدبية عملية تعرية الأشكال الأيديولوجية التى تندرج اللغة المشتركة تحتها بالكشف عن الانتماء الاجتماعى الطبقى الحقيقى لكل من مرددى مقولات اللغة المشتركة. فالممثل البريختى عندما يلعب على المسرح دور عامل يعتنق الأفكار الفاشية لأصحاب وسائل الإنتاج الرأسمالية يكشف بطريقة عرضه لسلوك العامل وهو يتشدق بتلك الأفكار عن أنتمائه الى الطبقة المجردة تماما من ملكية وسائل الإنتاج.

الأصل - ملكية الأرض من الفلاحين لتعود الآن إلى من يزرعها بعد قرون طويلة من القهر، ومن إخماد ثورات الفلاحين.. فأشد الأمور «بساطة» ووضوحا» جعلها التاريخ البشرى، أو بالأحرى التاريخ البربرى لما قبل الإنسانية، مفرطة فى التعقيد ليس فقط على مستوى العلاقات الاجتماعية الموضوعية، وإنما بالمثل، على مستوى الأفكار والأيديولوجيات السائدة لدى عامة الناس حول هذه العلاقات . ولما كانت اللغة، ولا سيما لغة المسرح، وسيلة هامة فى عملية إنتاج الدلالة الإشارية فى المستوى الأيديولوجى ، وهو ما دعا «مانفريد فكفرت» Manfired Weckwerth . أهم تلامذة برخت وخليفته فى إدارة فرقة الـ «برلينر انسامبل» بعد وفاته، إلى أن يولى علم الإشارة السيميولوجيا) إهتماما خاصا فى دراساته التى صدرت خلال السبعينيات بالألمانية، ككتابة «المسرح والعلم» (١٩٧٤) . فإن تكنيك» برخت اللغوى والمسرحى يسعى إلى تعرية المتناقضات التاريخية التى تسعى الأيديولوجيات المهيمنة على أدمغة الناس إلى طمسها بالوسائل الشكلية الصورية. وحتى تؤتى هذه العملية الكشفية ثمارها التحريرية فقد كان برخت من خلال طريقة عرضه يحرص على مشاركة المتلقى مشاركة نقدية واعية.. وهو ما لا يتأتى بتيسير عملية الاكتشاف عليه (فضلا عن تناقض ذلك التيسير مع التراث الهائل من التعقيد الذى صنعه تاريخ البشر لأبسط حقوق الإنسان) . وفى ذلك يقول برخت «كى أفهم بشكل أوضح فإنى أعبر عن نفسى بشكل أقل وضوحًا» . وفى معرض مقاومته للطغيان المتمثل فى «النظم» الاجتماعية السائدة كتب برخت نصه الشهير: «خمس صعوبات تعترض كتابة الحقيقة» .

يقول برخت في هذا النص الذي يعد بمثابة البرنامج الأدبي للمفكر الكبير: من أراد في يومنا هذا أن يكافح الكذب والجهل، ويكتب الحقيقة كان عليه أن يتغلب على الأقل على صعوبات خمس: أن يكون شجاعا حتى يكتب الحقيقة رغم أنها تطمر وتقمع في كل مكان، وأن يكون واعيا ذكيا حتى يتعرف على الحقيقة رغم أنها محجبة في كل وادٍ، وأن يعرف كيف يجعلها صالحة للاستخدام كسلاح، وأن يكون له نفاذ البصيرة، فيمن يختارهم لتصبح فعالة في أيديهم، وأن يتمتع بحسن الحيلة ليتمكن من نشرها بين هؤلاء.. (ترجمتي عن الأصل الألماني).

أما هؤلاء الذين يعنون برخت ويعنيهم، فهم الذين من أجلهم كتب يقول «إذا ما تحطمت الإنسانية تلاشي الفن. أما وصف الكلمات المليحة فليس من الفن في شئ. كيف للفن أن يحرك الناس، إن لم تحركه مصائر الناس. ولئن تحجرت مشاعري أمام معاناة الناس فكيف تتفتح مشاعرهم لكلماتي ؟ وإن لم أسع إلى أن أجد مخرجا لهم من معاناتهم، فكيف لهم أن يجدوا الطريق إلى كلماتي؟ (ترجمتي عن الألمانية).

لا .. لم يكن برخت أبدا «منافقاً» ولا ««ازدواجيًا» إنما كان يرفض نمطية أشباه المفكرين وانتهازية المناطقة المدافعين بحرارة عن «وضوح» الأوضاع الصورية.. وبعضهم يرفع شارة «التقدم» !!

مناقشتى لأفكار إدوارد سعيد:

فى نقد محاكاة المحاكاة(*)

فى محاضرته التى ألقاها الدكتور إدوارد سعيد فى جامعة القاهرة تحت عنوان: «الأدب والتاريخ والجغرافيا» أشاد «الباحث اللامع بكتاب «المحاكاة Mimesis لـ «إريخ أورباخ» أستاذ الدراسات الرومانية الشهير» الذى هاجر من بلده ألمانيا وعمل فى جامعة استانبول طوال الحرب العالمية الأخيرة حيث أنتج هذا الكتاب الذى صار مرجعا للباحثين فى علوم الأدب من زمرة «الفيلولوجيين».

فضل «أورباخ» أن يهاجر بعد انتهاء الحرب العالمية الأخيره إلى الولايات المتحدة الأمريكية على أن يقبل عرضا من تلميذه السابق

(*) نشر فى مجلة الهلال مايو ١٩٩٥ تحت عنوان مختلف: «الفكر المستقبل والبناء الاجتماعى». ويعاد نشره هنا مع بعض التعديلات والإضافات.

«فرنركراوس» Werner Krauss ليشغل كرسى الأستاذية فى مادته بجامعة لايبزج؛ نعم فضل على هذا العرض المحدد أن يذهب إلى أمريكا ويشارك ابنه الطالب هناك غرفته فى المدينة الجامعية، إلى أن عرف بأمره أحد كبار أساتذة الدراسات الرومانية فى الولايات المتحدة، وعرض عليه كرسى أستاذية فى جامعته حيث شغله حتى وفاته وفى الخمسينيات.

والحقيقة أنى كنت لا أنوى أن أعقب فى هذه السطور على محاضرة الدكتور إدوارد سعيد، خاصة أنه طلب منى أن أرجىء تعقيبى على محاضرته حتى يبعث إلى من جامعة كولومبيا بنصها بعد مراجعته لها (وهو ما لم يف به) وإنما أردت أن أشير إلى الكتاب الذى أشاد به الدكتور سعيد ليس من زاوية التخصص الأدبى وحده، بل أيضا من خلال ما سعى إليه مؤلف كتاب «المحاكاة» من التأليف بين نصوص أعمال أدبية نشأت فى فترات وأماكن وأقطار متفرقة فى القارة الأوروبية . أما هدف «أورباخ» من وراء هذا السعى التأليفى Synthetic فهو إثبات ما تصور أنه مشترك بين الآداب الأوروبية، حتى ليمكن أن يدعى - فى نظره - «الأدب الأوربى» علامة على وحدة آداب تلك القارة المجاورة لنا نحن أبناء العروبة. ولعل الدكتور سعيد كان بترشيحه لهذا الكتاب (المحاكاة) لأهل الثقافة العربية يتمنى أن يكون لهم بدورهم، ما يساهمون به فى جمع شتات الوطن العربى الراهن وتحقيق وحدته فى ميدان الأدب والفكر على الأقل. وهو هدف نبيل بلا شك وإن كنا فى الحقيقة نرى أن تحقيق هدف الوحدة، ليس فقط على

مستوى الأقطار العربية، وإنما داخل كل قطر على حده، لا يمكن أن يتم على نحو عقلانى بفرض أو افتراض عناصر مشتركة بين أهالى القطر الواحد أو الأقطار العربية المختلفة، وإنما من خلال محاولة الوقوف على التمايز الموضوعى لكل مجتمع ريفى أو حضرى، زراعى أو صناعى، حرفى أو مهنى فى داخل كل بلد عربى فما بالك بين بلد عربى وآخر، أو بعبارة أخرى، ألا نحاول أن نقيم «الدليل» على صحة فرضيات مسبقة أيا كانت الدوافع إليها، وإنما نجرد عن العينى الملموس، وأن نحاول أن نكتشف ما يشترك فيه مع سواه من خلال اختلافه الموضوعى عنه. ففكرة الوطن مثلا عندما ننظر إليها بكل ما تحويه من شجن، هى فكرة مجردة لا تتحقق بصورة ملموسة، إلا فى لحظات الخطر الداهم أو الفرح الغامر. أما فى سياق الحياة اليومية باحتياجاتها ومصالحها المتباينة والمتعارضة والمتصارعة فما أسهل أن نبحث عن هذه الفكرة النبيلة فلا نكاد أن نتبينها. ولعل انهيار وتفتت كل من يوغوسلافيا السابقة، والاتحاد السوفيتى الراحل وتشيكوسلوفاكيا.. إلخ نماذج بينة لهذا التراجع عن الهوية القومية المشتركة فى حقبة انهيار المشاريع الإنسانية الكبرى ، وكأن وحدة البشرية، حتى فى إطار قومياتها وأقطارها ذات التاريخ المشترك لا تكون إلا فى لحظات غير عادية من الانتصار أو الهزيمة الجماعية أما إذا انخفض الترمومتر إلى مستوى الحياة الطبيعية «السوية» فسرعان ما تبزغ التناقضات والصراعات بين الأفراد والجماعات فى البلد الواحد، ناهيك عن الأقطار ذات التاريخ والمصالح المشتركة. وكأن وحدة التنوع البشرى لا تتحقق - إن تحققت -

إلا فى لحظات الهياج الانفعالى[1]، بينما تتبخر بمجرد العودة إلى سياق التناقض والصراع الذى يفضى إلى وأد مشروع التضامن والاتحاد.

الوحدة الأوروبية

ولعل التناحر الذى ساد بين الأقطار الأوروبية الكبرى خلال الحرب العالمية الأخيرة، هو الذى جعل الغربيين يرحبون بعمل يسعى إلى إثبات الوحدة بينهم. وإن يكن فى مجال الأدب، كعمل أورباخ الذى أشرنا إليه فى صدر هذا الحديث: المحاكاة. وقد سبق لى أن ناقشت أسطورة هذا الزعم (وحدة الأدب الأوربى) فى غير مناسبة، ولكن البعض قد يتصور أن الدور علينا نحن العرب أيضا أن نضع لنا أسطورتنا الأدبية، والفكرية، والثقافية حتى نحتمى بها من أخطار التفكك والضياع الذى نحن فيه، أو فى غمار شرق أوسطية تخطط لنا. وكأن لنا أن ننقد ونعرى أساطير غيرنا، بينما نستلهمها سرا إذا تصورنا أن فيها «إنقاذا» لنا فى هذا المنعرج الخطير من حياة أوطاننا العربية فى شتاتها الراهن.. ما العمل إذن؟ ومن أين نبدأ؟ ترى هل نطبق على واقعنا مبادىء الحداثة الغربية على أمل ان يكون لنا ما صار للغرب من «تقدم»؟ أم نرفض تلك الحداثة فى الظاهر وننطوى على تراثنا نحاول اجتراره وتقديسه بدلا من أن نجتهد فى أن نضيف إليه من خلال ما

---

(١) الذى غالبا ما ما يكون فى مواجهة تهديد خارجى فتوحيد يوغسلافيا فى إثر الحرب العالمية الأخيرة تم بقيادة «تيتو» كرد فعل لتهديد ألمانيا النازية. ولعل إسرائيل تستهدف باعتداءاتها الوحشية على الفلسطينيين العزل، والتحرش بسائر الشعوب والأقطار العربية، رأبا للصدع فى مجتمعها المخلط عرقيا وثقافيا، وذلك بجعله فى حالة استنفار دائم.

نجتازه فى مرحلتنا التاريخية الحالية؟ وهل نبحث عن الدواء لتشرذمنا نحن العرب بالأخذ بما اصطنعه المنظرون الغربيون من نظريات هى أقرب إلى الأيديولوجيات المبررة لما يتصورونه جذورا ثقافية مشتركة بينهم؟ وبعبارة أخرى: هل لنا أن نصنع أسطورتنا على نحو شبيه بما فعلوه وما زالوا يفعلونه ليذللوا الفرقة بين صفوفهم، بادعاء جذور مشتركة بينهم تعود إلى الإغريق والرومان مثلا؟ هل لنا أن ننهج سبيلهم السلفى هذا بعد أن نترجمه إلى تراثنا العربى، حتى نحقق ما نصبو إليه من وحدة؟ أم علينا أن نفعل العكس: بأن نصدر عن خصوصية كل من مجتمعاتنا وثقافاتنا العربية ليس فقط من بلد عربى إلى بلد عربى آخر، وإنما بالمثل داخل القطر العربى الواحد، بحيث تؤدى محاولة التعرف على هذه الخصوصيات والصدور عنها فى علاقاتها الندية إلى ما يخلصنا من عقدة المركزية داخل البلد الواحد، ومن ثم التناقض والصراع الذى تولده مع أطرافها وهوامشها، وبين الأقطار العربية بعضها بالبعض الآخر وبين الوطن العربى ككل والمركزية الغربية التى تهمشه تكنولوجيا واقتصاديا وثقافيا فى عالم اليوم؟ وبعبارة أخرى كيف يمكننا أن نتساءل فى براءة تشبه براءة الأطفال، دون أن تشوب تساؤلاتنا منذ البداية شبهة الإجابة المسبقة أو المصادرة على هذه التساؤلات بحيث تقتلها قبل أن تولد؟ ومن ذاك الذى يمتلك الإجابة عن كل مسائل هذا العالم بتعقيدها الهائل، وقد أصبح من يتخصص فى أكثر من فرع واحد من فروع التخصصات ظاهرة علمية يندر أن توجد؟ وكيف لنا أن نسعى لفهم هذا التنوع الشديد وتلك المسارات بالغة التعقيد التى صنعها الإنسان على مدار

السنوات والقرون وآلاف الأعوام، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم دون أن يكون لنا مع ذلك كله بوصله، معرفية أو منهجية بحثية تتجاوز التخصص الدقيق للنظر إلى تقنياته ومعارفه الجزئية من خلال بعدها الاجتماعي؟ وكيف لنا أن نقيم تطورا أو تطويرا لخطاب تخصصي ما، على أنه موقف من علاقات البشر صراعية كانت أم سلمية؟ وكيف يمكن للتكنولوجيا أو تقنية الرواية أو معايير القانون الوضعي أو الشرعي أو طرق الحسبة والمحاسبة الحديثة.. الخ كيف يمكن لهذه كلها أن تكون تعبيرا عن موقف اجتماعي يدعم الصراع بطرق مباشرة أو غير مباشرة، أو يحث على عقلنة العلاقات الاجتماعية غير المتوازنة، ومن ثم الصراعية، وفتح المجال أمام تحقيق إنسانية الإنسان على هذه الأرض؟ ثم كيف لنا بعد ذلك وأثناء ذلك كله أن نقف موقفا واعيا من أنفسنا نحن العرب المهمشين في هذا العالم الذي نعيش فيه، وكيف نقف من ذلك الذي يسعى لتكريس تهميشنا من خلال احتوائنا في نظامه وأنساقه؟ وماذا علينا أن نفعل بإزاء الذين ننتمي إليهم حضارة وثقافة، وطالما كانت أوشاج العلاقات بيننا قوية حتى ما لا يزيد على بضعة عقود خلت قبل أن نهمش، ويهمشوا معنا بصعود قوى الغرب الحديث وهيمنتها على عالم اليوم ثقافيا وتكنولوجيا واقتصاديا؟

البحث عن المعرفة

الإجابات كثيرة ولا شك عن هذه التساؤلات المحيرة، ولكن كيف نحاول أن نجيب أصلا عن هذه التساؤلات إذا كانت الإجابة مرصودة سلفا، إما عن تجمد عقائدي لا يقبل الاجتهاد يرد الحاضر إلى تصورات

مثالية لماض لا وجود له إلا فى تصوره، أو عن مصالح سياسية أو حزبية تفرض على صاحب السؤال أن «يعرف الإجابة سلفا» وتحرم عليه أن ينحرف عن خطها الحزبى والأيديولوجى مهما انحرف ذلك الخط عن صدق وأمانة المحاولة فى التعرف على موضوع البحث؟ أليس من حقنا نحن الباحثين عن المعرفة، ليست المعرفة بمعناها العام وحسب، وإنما المعرفة بأسباب ما نحن فيه من مشكلات مجتمعية وفكرية وثقافية، أليس من حقنا أن نجوس فى دروب البحث عن رؤى أكثر تقدما لهذه المشكلات، دون أن تكبلنا فى سعينا هذا مصادرات مسبقة أيا كان نوعها؟ بل كيف لنا أن نقابل مختلف الآراء التخصصية حول موضوع يشكل هما مجتمعيا مشتركا دون أن يكون لنا احترام كامل لحق كل من هذه الآراء والاجتهادات أن يعبر عن نفسه مادامت لا توجد فيه شبهة تحيز مسبق إلا لموضوع بحثه واجتهاده المنهجى؟ وأين لنا أن نجد تلك الباقة من المفكرين والباحثين المنصرفين بجل طاقاتهم إلى تحقيق هذا الهدف الطموح فى دأب برىء من أية مصلحة خاصة أو حزبية، أو تكبيل أيديولوجى مسبق، اللهم إلا وازعا قيميا أخلاقيا نابعا من انتمائهم إلى هذا المجتمع ، ومن ثم إلى الجماهير العريضة فى سائر مجتمعات هذا العالم؟ أين لنا أن نجد الأداة التى تضم هؤلاء الباحثين المتجردين من المصالح والأهواء الحزبية أو التوجهات السياسية المسبقة ونحن الذين لا نجد صحيفة خالية من تلك المصادرات؟ أولا يجدر بنا أن نصنع ونصوغ بأنفسنا هذه الأداة المستقلة فكرا واجتهادا وبحثا وتواصلا مع الجمهور، إن لم يكن لها ـ بعد ـ هذا الوجود؟ قد يقول قائل: أولا يتحقق ذلك بصورة أو بأخرى فى

صفحات الرأى فى الصحف الكبرى كالأهرام والأخبار، وفى المجلات العريقة كالهلال؟ لا شك أن ذلك متحقق فيها. ولكن الثابت أيضا أنها مرتبطة بسياسات مؤسسية يصعب عليها أن تتجاوزها، بينما ما نسعى إليه وما يتعطش لرؤيته والتفاعل معه جل المثقفين فى هذا البلد، هو منبر غير مشروط إلا بالبحث المخلص المجرد عن أية مصلحة مؤسسية حكومية أو حزبية، بل يسعى للإجابة عن التساؤلات المتعلقة بمصلحة عامة المنتجين المباشرين فى هذا المجتمع.

مجلة النداء

من أجل ذلك كانت دعوة الراحل الكبير الدكتور شكرى عياد لتأسيس هذا المنبر المستقل، على هيئة مجلة أسبوعية تحمل اسم النداء، وقد انضم إلى هيئتها التأسيسية مئتان من خيرة علماء ومثقفي مصر والعالم العربى، يمثلون مختلف التخصصات البحثية الدقيقة والآداب. فالهدف الذى اجتمعوا عليه هو أن يهتم هذا المنبر بكل أنشطة هذا المجتمع الذى تنتمى إليه باعتبارها أنشطة اجتماعية فى أشكال تخصصية ومن ثم فالغاية منه، هى توصيل وتواصل التخصصات سواء كانت علمية طبيعية أم «إنسانية» أم فنية وأدبية، بحيث يمكن لغير المتخصص فى فرع من تلك الفروع أن يستوعب ما يبينه له المتخصص فيه ومن ثم يضيف إليه من خلال المشترك بينهما وهو الصالح الاجتماعى العام.

ولازالت هذه الدعوة بعد رحيل صاحبها حلما يداعب آمال المثقفين، خاصة وأن حكمًا قضائيًا منصفًا قد سمح للمجلة مؤخراً - حسب علمى - بأن تستخرج رخصتها من داخل مصر.

في نقد مشروع زويل(*)

يقوم مشروع الدكتور زويل للخروج من إسار التبعية والتخلف التكنولوجي والعلمي على ما يدعوه مراكز التميز Centers of Excellence وهي فكرة مستعارة من المجتمع الأمريكي يقابلها في برلين بألمانيا الـ Wissenschaftskolleg وهي ضرب من الجامعة البحثية، لا يؤمها سوى كبار العلماء والباحثين في مختلف التخصصات. كما أنها تدعو الفلاسفة والمفكرين والشعراء الأجانب لمدة قد تصل إلى عام كامل، ليقيموا ويعملوا فيها مع نظرائهم الألمان. وقد يعجب البعض أن جامعة بحثية علمية كهذه سبق أن وجهت الدعوة إلى الشاعر أدونيس وإلى الدكتور الطيب تيزيني، الأستاذ بقسم الفلسفة بجامعة دمشق، كما أنها

(*) نشر مجتزأ من هذا النقد في صحيفة الأهرام بتاريخ ٦/٦/ ٢٠٠٠ تحت عنوان: الإطار الاجتماعي للتميز والتفوق البحثي».

استضافت، من بين من استضافت ، مفكرين وباحثين من العالم الثالث والعالم الأول على حد سواء. بل أن اهتمامها بأفكار العالم الثالث تجب أو تكاد أن تجب تلك السائدة فى بلاد الشمال، التى ألمانيا محض جزء منها. فما يبحثون عنه فى تلك الجامعة البحثية هو النظرة النقدية بحكم اختلاف الموقع الثقافى والاجتماعى، وليس الاتفاق المسبق، وعيا من القائمين على تلك الجامعة أن البحث العلمى نفسه هو نتاج مجتمعى ثقافى فى المقام الأول مهما بدت رحلته التخصصية بعيدة ومجردة عن تلك الأرضية المجتمعية الثقافية التى خرجت منها. فهم إذن يبحثون عن النقد الشاحذ للبحث العلمى صدورا عن الاختلاف الموضوعى ثقافة وبيئة ومجتمعا ونظاما قيميا. وذلك إدراكا منهم لأهمية تجاوز الطريق الواحد إلى اكتشاف الحلول، وتطوير العلوم.

وقد قرأت فى الصحف أن العالم الصديق الدكتور محمد يسرى، رئيس أكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا (سابقا) . قد شكل أثناء رئاسته للأكاديمية ـ لجنة من الباحثين فى فلسفة العلم وتاريخه ضم إليها عدداً من المشتغلين والمهتمين بهذا المجال. وكان قد سبق للدكتور يسرى أن طلب من الصديق المشترك الأستاذ السيد ياسين، فى لقاء علمى بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، أن يقدم له اقتراحا بإنشاء شعبة لفلسفة العلم واجتماعيته بالأكاديمية إدراكا من الدكتور يسرى، الذى شرفت بلقائه ومناقشته فى بعض مؤلفاتى التى قرأها بإمعان قبل أن يتولى رئاسة الأكاديمية، بأهمية هذا الجانب لتنشيط وتطوير البحث العلمى. ولكنى أصارح الدكتور يسرى، كما

أصارح قارئى العزيز، أنى أخشى أن تتحول أعمال هذه اللجنة إلى مجرد إضافة كمية للجان الأكاديمية.. لماذا؟ للإجابة عن هذا السؤال أعود إلى اقتراح الدكتور زويل المستعار من المجتمعات الغربية المتقدمة، وهو إنشاء مركز للتميز والتفوق البحثى، والدكتور زويل نفسه يعلم أن التميز الحقيقى فى المجتمعات الغربية المتقدمة يرجع إلى ارتفاع مستوى التنظيم الاجتماعى المتميز والدقيق للعمليات الإنتاجية، وبخاصة عمليات إنتاج البحث العلمى، الذى هو جزء يتمخض عن التنظيم السائد للإنتاج والاستهلاك فى المجتمع الذى ينتمى إليه. فالعمل الجماعى، أو روح الفريق team work فى البحث العلمى ليس منفصلا فى منطق تنظيمه عن التنظيم الاجتماعى العام الذى ينضوى فى إطاره. هو مجرد نشاط تخصصى متميز، ولكنه نشاط اجتماعى فى شكل تخصصى. كما أنه، أى هذا النشاط التخصصى المتميز، يحمل سمات التنظيم الاجتماعى العام بكل إيجابياته وسلبياته، مضافا إليها بطبيعة الحال الطرق الإجرائية الخاصة بمجال البحث التخصصى.

أو بعبارة أخرى: البحث العلمى يقوم به أناس لا يمكن أن يخلعوا ثقافتهم الاجتماعية التى نشئوا عليها، ولا ممارساتهم الحياتية اليومية تماما، قبل أن يرتدوا روب البحث العلمى.

وأن التنظيم الاجتماعى لحياتهم خارج قاعة البحث، وما يرتبط به من نظام قيمى متسامح أو متزمت، يلعب دورا مهما فى تحقيق العائد الاجتماعى من إنتاجهم البحثى. فالتميز البحثى، باعتباره تميزا فى

المستوى العام لنظام روح الفريق البحثى، لايمكن أن يتحقق إلا فى ظل تنظيم اجتماعى علمى أمثل، وإلا فالنتيجة أنه سيذبل ويموت قبل أن ينهض عوده. وهنا يكمن التناقض فى مشروع الدكتور زويل، على الرغم من نياتة الطيبة. فلا يمكن للبحث العلمى أن يكون القاطرة التى تدفع المجتمع إلى الأمام إنما تدفع حاجات المجتمع، البحث العلمى لإيجاد حلول لمشكلاته، وبقدر ما تتغلغل روح العلم بتساؤلاتها التى لا تنقطع ولا تعرف أو تعترف بحدود أو قيود فى المجتمع، بقدر ما يتوهج البحث العلمى ويتميز، وبقدر ما تعم فائدته ومنجزاته. فثقافة السامبا - مثلا - فى البرازيل ، التى هى مزيج من رقصات المهاجرين أو بالأحرى المهجرين رغما عنهم من أواسط أفريقيا فى سالف القرون، وأولئك الوافدين من شبه الجزيرة الإيبيرية، هى التى ولدت بإيقاعاتها الساخنة تميز البرازيليين فى لعبة كرة القدم، وكذلك البحث العلمى من المجتمع أو بالأحرى العكس.

الكرة إذن فى ملعبنا، ولكننا قد نعجز عن اللعب بها، بله أن نبدع أو نتفوق طالما أننا نفرض قيودا مسبقة على الفكر والاجتهاد. وقد يتصور المرء أن ذلك الأمر يختص بالأدب والفن دون العلم. ولكننا نعلم قصة جاليليو حين اكتشف كروية الأرض فزاره ممثل عن البابا وذكره بأن سلفا له قد توصل إلى اكتشاف مشابه وأحرقته الفاتيكان حيا.

كان ذلك فى العصور الوسطى الأوروبية، حين كان الكهنوت يفرض على الناس ريفية حياتهم وفكرهم.

وإذا كان علم الفلك علما تخصصيات لا يجوز لمشتغل بالدين أن يفتى فيه، فكذلك الآداب والفنون. هى تخصصات لا يجوز الإفتاء فيها لغير المتخصصين، أو بمعايير خارجية بالنسبة لها. إنما يحكم عليها بقوانينها الداخلية(*) كما لا يحكم على لغة الحلم بقواعد لغتنا المستخدمة فى حياتنا اليومية. وقد يقول قائل: وما العلاقة بين حرية الابداع الأدبى والفنى وحرية البحث العلمى؟ أتصور أنهما جناحان لطائر واحد، فهل يمكن لطائر أن يطير بجناح واحد؟! أو قل لى: لم دعت جامعة برلين البحثية شاعرا كأدونيس؟

العلم والفن لا يفترقان، وكذلك تقدمهما وحريتهما.

مجدى يوسف

(*) وهو ما لا يعنى دفاعا عن التهافت أو التبعية المتوارية خلف لافتة التجريب بطبيعة الحال. إنما يتوهج اللعب الإبداعى فى الأدب والفن والبحث العلمى كلما كان طليقا فى تناوله لخصوصية موضوعاته لا يخشى كابحا أيا كان.

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٦٨٧ / ٢٠٠٣

I.S.B.N 977 - 01 -8342 - 3



لقد أدركنا منذ البداية
أن تكوين ثقافة المجتمع
تبدأ بتأصيل عادة
القراءة، وحب المعرفة، وأن
المعرفة وسيلتها الأساسية
هى الكتاب، وأن الحق في
القراءة يماثل تماماً الحق
فى التعليم والحق فى
الصحة.. بل الحق فى
الحياة نفسها.

سوزان مبارك

الثمن ١٥٠ قرشاً